Buddhistischer Weltspiegel.

Monatsschrift für Buddhismus und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage.

Herausgeber: **Dr. Karl Seidenstücker** und **Dr. Georg Grimm.**

Schriftleiter: **Dr. Karl Seidenstücker.**

Jahresbezugspreis für Deutschland M. 40,—, für das Ausland M. 60,—. Der Preis ist freibleibend. Falls am Ende des Jahrganges nicht ausdrücklich Abbestellung erfolgt, gilt der Bezug für den nächsten Jahrgang als stillschweigend verlängert.

Alle Geldsendungen sind an die Verlagsbuchhandlung **Max Altmann** in **Leipzig** zu richten.

Postscheckkonto Nr. 52798.

Manuskripte und Zuschriften an die Schriftleitung sowie Bücher zur Besprechung u. Tauschexemplare von Zeitschriften sind zu senden an Dr. Karl Seidenstücker, Leipzig-Möckern, Lobenthalstrasse 8. Für eine Besprechung unverlangt zugesandter Bücher wird keine Gewähr geleistet.

III. Jahrgang. | Januar 1922. | 7. Heft.

Zur Beachtung!

Die bei Beginn des laufenden 3. Jahrganges des „Buddhistischen Weltspiegels“ ausgesprochene Hoffnung, daß die Herstellungskostenverhältnisse sich bessern würden, hat sich leider nicht erfüllt. Es ist im Gegenteil eine Verschlimmerung eingetreten, die alles Bisherige weit übersteigt. Schon Anfang Dezember trat wiederum eine Erhöhung der Druckpreise um 500 Proz. ein, der bereits am 19. Dezember eine weitere um 100 Proz. folgte, sodaß die Druckpreiserhöhung gegenüber dem Friedenspreise nun 2000 Proz. beträgt. Bei dem Druckpapier ist es ebenso, auch hier erfolgte jetzt wieder eine Preissteigerung um 100 Proz. der in den letzten Wochen schon beträchtlich heraufgesetzten Preise. Hier beträgt die Preiserhöhung gegen den Friedenspreis das 35fache. Dazu tritt obendrein noch ab Januar die horrende Erhöhung des Portos um das dreifache. So kostet jetzt jedes Weltspiegelheft Mk. 1,— Porto gegen 30 Pfennige bisher.

Diese großen Lasten bedingen natürlich eine Erhöhung des Weltspiegelbezugspreises. Dem kann sich unmöglich jemand verschließen. Der Jahresbezugspreis mußte daher auf Mk. 40,— erhöht und das Porto für die Hefte 7—12 des laufenden Jahrganges mit Mk. 6,— berechnet werden. Diese Erhöhung entspricht den tatsächlichen Mehrkosten nur teilweise. Das ergeben klar die genannten hohen Druck- und Papierzuschlagprozentsätze. Die übrigen Mehrkosten nimmt der Verlag auf sich. Dieser bittet um baldgefl. Einsendung des Differenzbetrages mittels der diesem Heft beiliegenden Postscheckzahlkarte.

Der Verlag.

Meditation.

Buddha, der erhab'ne Meister, meditierte,
Eh' noch die Sonne aufgegangen, in der Kühle
An einem demantklaren Lotosteiche
Schweigend und ruhig: gütestrahlend.
Aus der stummen Dunkelheit der Erde
Stieg der süße Duft der Wasserrose,
Dieser heil'gen Blume, die im Sumpf geboren,
Empor zum Himmelszelt, köstlichem Weihrauch gleich.
So auch gebar aus dunkler Leidenswelt
Siddhārthas suchend' Geist Nirvānas Licht:
Er fand den Weg aus allem Weltenwahn.
Und sieh: dies Licht, für jeden strahlt's noch heut',
Der eifrig sucht den hehren Weg des Heils,
Und des Nirvāna Friede liegt in seiner Macht.

E. H. Brewster (Ceylon).
Deutsch von E. Hoffmann.

Aus dem Osten winkt das Heil.

(Aus der Vorrede zur 9.—11. Auflage der „Lehre des Buddha".)

Kein halbwegs sehender Mensch wird bestreiten, daß unser Zeitalter ein durchaus religionsloses und damit ein grobmaterialistisches in Theorie und Praxis ist. Die ungeheure Überzahl der Menschen hat nur mehr Sinn für die gröberen und feineren Sinnengenüsse, als da sind die Freuden eines vollen Bauches, die Freuden der Wollust, die Befriedigung der persönlichen Eitelkeit in allen ihren Formen, der Juckreiz einer sinnlichen Kunst in ordinärer oder raffinierter Gestalt. Auch die Wissenschaften haben sich völlig in diese Richtung eingestellt, indem sie als sogenannte angewandte Wissenschaften ausschließlich die Mittel zur Befriedigung dieser Sinnengier herbeizuschaffen trachten. Die Folge ist eine maßlose Geldgier als die Gier nach dem Mittel, mit dem man sich jeden Sinnengenuß leisten kann.

In der Befriedigung dieser Gier scheut man nicht vor Ausnutzung, ja Ausbeutung der wirtschaftlich Schwächeren zurück. So faßt diese Schwächeren allmählich tiefer Groll gegen ihre Ausbeuter. Um ihre Schwäche zu beheben, „organisieren" sie sich. Dadurch erlangen sie die physische Macht. Dieser gegenüber „organisieren" sich nun auch die Herren, und so ist der Kampf des Einzelnen gegen den Einzelnen zu einem Kampfe ganzer Bevölkerungsklassen gegeneinander geworden. In diesem Kampfe kann kein Ende sein, bis nicht der eine Teil völlig zu Boden geworfen und

der Sklave des anderen geworden ist. Denn die stets neu aufflammende Gier treibt unaufhaltsam zur Gewinnung immer noch größerer Vorteile an. Und so gibt es schließlich nur mehr Ausbeuter und Ausgebeutete, sei es, daß die Siegenden die bisherigen Herren sind, in welchem Falle diese die Zivilisation zum Zwecke der immer raffinierteren Befriedigung ihrer Sinnengier durch die Fronarbeit des im Kampfe unterlegenen Proletariats immer noch weiter hinauftreiben, sei es, daß der Siegende dieses Proletariat ist. In diesem Falle erfolgt unweigerlich der völlige Zusammenbruch der bisherigen Zivilisation unter gänzlichem Untergang auch aller höheren geistigen Bestrebungen, wie wir das gegenwärtig in Rußland beobachten können.

Dieser soziale Kampf wogt zur Zeit unter der ganzen zivilisierten Menschheit. Welchen endgültigen Ausgang er nehmen wird, kann bei der zahlenmäßigen Überlegenheit des Proletariats, das die Besitzenden in ihrer Verblendung selbst herangezogen haben, trotz aller Abwehrmaßregeln, die sie nunmehr ergreifen mögen, nicht zweifelhaft sein. Die ganze zivilisierte Menschheit geht den Weg nach Rußland, wobei freilich die einen Staaten früher, die anderen später dort landen mögen.

Den allgemeinen Absturz in diesen Abgrund und damit allgemeine Barbarei zu verhüten gibt es nur einen Ausweg, so sicher, als es nur ein wirksames Mittel gibt, die Triebfeder dieses sozialen Kampfes, nämlich die schrankenlose Gier nach immer raffinierterem Sinnengenuß, zu entspannen. Dies einzige Mittel ist, der Menschheit, und zwar sowohl in ihren oberen als auch unteren Schichten, die Religion wiederzugeben. Denn die Religion eröffnet dem Menschen den Ausblick auf ein Fortleben nach dem Tode und nötigt ihn damit, sein Handeln nicht mehr bloß auf die möglichst hemmungslose Befriedigung seiner sinnlichen Gier einzustellen, sondern auch die Folgen zu erwägen, die sich aus einem solchen brutalen Egoismus für das kommende Leben ergeben könnten. Das religiöse Bewußtsein aber proklamiert eindeutig und einstimmig, daß Selbstsucht, — je größer sie ist, umso mehr — für die Zeit nach dem Tode in einen Abgrund führt, und proklamiert weiterhin einstimmig, daß es außer dem Glück der Befriedigung der Sinnengier noch ein anderes, höheres und reineres Glück gibt, das jenseits der Sinnengenüsse thront und das aus der inneren Beruhigung, dem inneren Frieden quillt, ein Glück, das sich um so majestätischer auf den Menschen herabsenkt, je mehr er sich von allem sinnlichen Genuß und allem äußeren Besitz überhaupt lossagt, — ein Glück, das nicht einmal der Tod zu unterbrechen vermag. Wer das einmal begriffen hat, der scheidet aus dem sozialen Kampf aus, der ist ein gebändigter Mensch. Wer also der gegenwärtigen Menschheit wirklich helfen will, der kann ihr nur dadurch helfen, daß er ihr dieses religiöse Bewußtsein wieder vermittelt.

Man sollte meinen, das alles sei selbstverständlich, sei so klar, daß wenigstens jeder Mensch mit besserem Bewußtsein, daß zum allermindesten die Führer der Menschen das einsehen und ihre ganze Energie dafür einsetzen müßten, der Religion wieder eine Heimstätte unter den Völkern zu verschaffen. Aber das ist ja eben das Fürchterliche, daß es Menschen mit solch besserem Bewußtsein fast gar nicht mehr gibt, daß speziell die Führer der Menschen nicht einmal mehr die Spur des religiösen Bewußtseins besitzen und damit recht eigentlich die Kapitäne sind, welche die bereits wracken Staatsschiffe mit eigener Hand in den Strudel hineinsteuern, der am Ende der langen Fahrstraße des sozialen Problems gurgelt. Oder kommt auch nur noch einem dieser „Staatsmänner" das Wort „Religion" über die Lippen? Statt dessen erklärte erst in der allerjüngsten Zeit so ein „Staatsmann" — natürlich war es ein Deutscher, weil ja die Deutschen diesen Hinweis am nötigsten brauchen —: „Ich bin nicht der Ansicht, daß ein Volk seine Genüsse überhaupt einschränken soll!" Im übrigen überblicke man unsere Zeitungen, Zeitschriften, ja, die ungeheure Überzahl der gesamten Literatur: Wo und wann findet man auch nur noch einen leisen Hinweis auf Religion und auf das religiöse Glück? Ist ein solcher, wenn er wirklich ausnahmsweise einmal gewagt wird, nicht geradezu blamabel für seinen Autor? Das muß man gründlich erwägen, um die ganze furchtbare religiöse Verkommenheit der gegenwärtigen Menschheit zu erkennen. Man kann füglich bezweifeln, ob jemals in der bekannten Menschheitsgeschichte ein solcher Grad allgemeiner religiöser und damit auch sittlicher Verkommenheit erreicht war: die alten Völker hielten an ihren Göttern regelmäßig bis zum Ende, oder bis sie sich einer höheren Religion anschlossen, fest. In dieser Beleuchtung kann keine Prophezeiung über das Schicksal der heutigen zivilisierten Völker schwarz genug sein, um nicht doch noch hinter der Wirklichkeit zurückzubleiben.

Aber das ist noch nicht die ganze Wirklichkeit. Selbst wenn die Einsicht käme: „Wir brauchen wieder Religion!" — so gibt es bei uns ja nicht einmal mehr eine Religion, mit deren Hilfe man die religiöse Wiedererneuerung einleiten und durchführen könnte. Denn das Christentum, das allein in Betracht kommen könnte, hat doch wohl in allen seinen Schattierungen für jeden Unbefangenen offensichtlich abgehaust, hat seinen Einfluß auf die großen Massen der arbeitenden Bevölkerung wie auf die weitesten Kreise der Intelligenz für immer verloren. Die Arbeitnehmer sind in der satzungsgemäß religionslosen, durchaus auf materialistische Basis sich gründenden Sozialdemokratie zusammengeschlossen, in der Intelligenz gehört es, wie gesagt, bereits zum guten Ton, über Religion herablassend zu lächeln; in den Vereinigten Staaten von Amerika gehören bereits Millionen

nicht einmal mehr formell einer Religiousgemeinschaft an, sind also auch offiziell Neuheiden.

So ist also das Verhängnis unabwendbar? Vielleicht. Vielleicht stehen wir im Zeichen des durch den barbarischsten aller Kirege eingeleiteten Beginnes eines furchtbaren Abstieges der Menschheit, wie sich solche Abstiege im Weltgeschehen mit der gleichen Regelmäßigkeit wie die Aufstiege wiederholen, wofür einen Beleg die 26. Rede des Dīghanikāya liefert Vielleicht tut sich aber auch diesmal wieder ein Ausweg auf, wie ebenfalls so oft in der Geschichte in Zeiten höchster Gefahr, vielleicht leitet sich langsam und ganz allmählich trotz allem die religiöse Wiedererneuerung der Menschheit als das einzige Rettungsmittel ein.

Aber wo ist dann die Religion, der dieses Wunder gelingen würde? Zwar kann man heutzutage vielfach den Standpunkt vertreten hören, die Zeit der Bekenntnisreligionen sei überhaupt vorüber, heutzutage könne es nur noch die Individualreligion, oder besser, Individualreligionen geben: jeder müsse sich selber der Stifter seiner Religion sein! Allein gerade dieser Standpunkt ist so recht ein Symptom der Dekadenz. Verkennt er doch die Grundtatsache, daß auf dem Gebiete der Erkenntnis immer nur einzelne überragende Geister der Menschheit die Richtung gewiesen haben, so daß, wo solche Genies als Führer fehlten, nicht bloß geistige Flachheit mit all ihren Verkehrtheiten, sondern auch die schauderhaftesten Verirrungen im praktischen Leben sowohl des Einzelnen wie der Völker die Folge waren: der normale Intellekt, auch wenn er durch alle Schulen der Wissenschaft gegangen ist, ist kaum fähig, die verschlungenen Pfade des Alltagslebens zu erleuchten, geschweige in die Tiefen der Wirklichkeit einzudringen. Dieses gelingt nur den echten Genies, die so selten sind, daß sie sich, wie Schopenhauer sagt, über Jahrhunderte hinüber die Hände reichen können. Von diesen echten Genies lebt deshelb im Grunde die Menschheit auch nur.

Das gilt vor allem von der letzten Aufhellung der Wirklichkeit, und damit von unserer Einordnung in diese Wirklichkeit als Lebewesen überhaupt, also von dem Gebiete der Philosophie und Religion. Hier auch einigermaßen sichere, ja, auch nur plausible Aufklärungen zu erhalten, erschien der Menschheit von jeher als etwas so überaus Schwieriges und deshalb Gewaltiges, daß diejenigen, die hier noch zu überzeugen und zu begeistern wußten, geradezu als göttliche Wesen betrachtet und verehrt wurden. Und da wollen heutzutage der Herr Hinz und der Herr Kunz und der Herr Huber und der Herr Maier sich's mit ihren eigenen Geistesblüten genügen lassen! Der Erfolg ist aber auch darnach: die Menschheit droht im Moraste der sogenannten Zivilisation unterzugehn. Nur ein Riesengeist mit einer

Riesenerkenntnis könnte sie noch retten. Ein Riesengeist mit einer Riesenerkenntnis! Die anderen Wissenschaften haben nämlich nicht nur mit vollem Recht jeden bloßen Glauben aus ihren Gebieten verbannt und an seine Stelle die eigene Erfahrung gesetzt; sie haben auch den Massen den Glauben an jede Autorität, insbesondere an die religiösen Autoritäten so gründlich ausgetrieben, daß auch diesen nur mehr imponiert, was sie selbst zu begreifen vermögen, was man ihnen mit dem Hammer stahlharter Logik in die Gehirne hämmern kann. Das ist ja eben auch der Grund, warum nicht nur die sogenannten Wissenschaftler, sondern auch die breiten Massen alle Religion abgeschüttelt haben, indem sich ihnen diese bisher nur im Gewande dogmatischer Glaubenssätze darbot. Eben deshalb kann sie aber auch nur noch eine Religion in ihre Dienste zurückzwingen, die nicht an den Glauben, sondern an die Vernunft appelliert, also eine philosophische Religion, oder, wie man will, eine religiöse Philosophie, die in ihrer handgreiflichenRichtigkeit auch von einem Durchschnittsgehirn bei gutem Willen begriffen zu werden vermag. Wo ist aber diese Religion? Wo ist der Riese, der die religiöse Idee in ihrer höchsten Vollendung zeigt, zugleich in völliger Nacktheit, frei von jedem Kirchentum, frei von Priesterschaft, von Gebet und Sakramenten, frei von Opfern, frei insbesondere auch von jedem Opfer des Intellekts, so frei davon, daß im Gegenteil diese religiöse Idee um so vollkommener in ihrer ganzen sieghaften Unwiderstehlichkeit erfaßt wird, je schärfer der Intellekt ist, der sich an ihr mißt? Man lasse sein geistiges Auge über alle Religionen und philosophischen Systeme der Gegenwart und der Vergangenheit schweifen! Wo findet sich eins, das auch nur von sich behauptete, die höchste Wirklichkeit und damit vor allem auch die Einordnung des Menschen in diese eigentliche Wirklichkeit und damit seine letzte Bestimmung, für jeden Verständigen verständlich, also mit zwingender Logik aufzeigen zu können, so, daß dessen Gründer dieses Endziel in sich selbst verwirklicht hätte? Man wird kein solches System finden: Es hat noch keine Religion gegeben, die nicht an den Glauben, sondern bloß an die Vernunft appelliert hätte, und noch kein Philosoph hat von sich behauptet, er habe das Allerhöchste in sich verwirklicht. Damit steht dann aber ohne weiteres fest, daß das ganze Abendland, von den allerersten Anfängen seiner Geschichte an, ein solches System überhaupt nicht hervorgebracht hat. Denn das hätte doch vor allem und zum allermindesten sein eigener Entdecker wissen und erfahren müssen. So muß also der religiöse Heros unserer Zeit erst erstehen? Nicht Wenige glauben das. Aber wäre dem so, dann stünde es schlimm um uns, denn bis er käme, wenn er überhaupt kommt, könnte alles schon in den Abgrund der Barbarei zurückgeglitten sein. Aber zum Glück weilt der Riese der Geistesriesen mit seiner Riesenerkenntnis bereits

unter uns, weilt bereits seit über zweitausend Jahren unter der Menschheit, weilt seit geraumer Zeit auch bei uns in Deutschland, wo wir ihn am nötigsten brauchen:

„Die Wahrheit ist schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre faß' es an!"

Freilich gegen eine solche Ankündigung bäumt sich das moderne Empfinden auf. Man denke nur: die erkenntnismäßige Lösung des religiösen und damit des Urproblems überhaupt soll nicht unseren modernen Wissenschaften vorbehalten geblieben sein! Doch nicht bloß das: Wir, die wir nicht bloß den Gipfel der Zivilisation in der Erfindung bisher schlechterdings für unmöglich gehaltener Mordwerkzeuge, sondern auch den Gipfel des Wissens überhaupt erklommen haben, sollen bis heute nicht einmal etwas von der bereits vor Jahrtausenden erfolgten Lösung wissen! Ist das nicht eine ungeheuerliche Behauptung? Freilich ist das eine ungeheuerliche Behauptung. Aber muß sie deshalb falsch sein? Könnte es denn nicht auch sein, daß die gegenwärtige Menschheit gerade wegen ihrer Zivilisation, d. h. also Vermaterialisierung auch in ihren wissenschaftlichsten Köpfen, ja, in diesen erst recht, so tief unter das religiöse Niveau jenes Geistesriesen hinuntergesunken ist, daß dieser jenseits ihres Horizonts weilt, gleich einem weit entfernten Stern, der weiter leuchtet, auch wenn er für schwache Augen unsichtbar geworden ist?

Jedem Zeitalter eignen bestimmte Bestrebungen und Errungenschaften, wie es andererseits auch seine ihm eigentümlichen Mängel und Schwächen hat. Unser Zeitalter ist in schrankenloser Gier nach sinnlichem Genuß die Leiter der Zivilisation bis so ziemlich zur obersten Sprosse emporgeklettert, so daß diese Leiter bereits zu wanken und zu schwanken beginnt, und hat demgemäß auch durchaus keinen Sinn für das Religiöse mehr. Den Gegenpol zu dieser Entwicklung bildet das alte Indien. Dort hing man Jahrhunderte hindurch unter Vernachlässigung der materiellen Entwicklung der erkenntnismäßigen Lösung des religiösen Problems nach. Warum sollte ihm die schließliche Lösung dieses Problems nicht ebenso gelungen sein, wie unseren Forschern die Lösung der naturwissenschaftlichen Probleme gelingt? Gilt der Satz, daß unaufhörliches Ringen, insbesondere unermüdliches konzentriertes Geistesstreben das, was überhaupt erreichbar ist, mit der Zeit auch erreichen muß, nur für uns Moderne? Welch' ein Dünkel! Und so werden denn zunächst wenigstens einmal die besonnenen, ruhig abwägenden Köpfe unserer Zeit schon zur Ergänzung ihrer durchaus einseitigen modernen Geistesbildung voll Erwartung die Aufschlüsse entgegennehmen, die ihnen jenes alte Indien zu geben hat, zu geben hat durch seinen größten Sprößling, den Königssohn und späteren

Bettelmönch **Siddhārtha Gautama.** Ja, sie werden seiner Botschaft um so erwartungsvoller lauschen, als **er** nicht nur von sich behauptete, die höchste **Wirklichkeit** durchdrungen zu haben — nennt er sich doch den Buddha, den aus dem Traum des Lebens zur **Wirklichkeit** Erwachten — sondern als er seine Lehre mit all den ungeheuren Anforderungen, die sie an den, der sie bis zum Ende gehen will, stellt, auch in sich selber realisiert hat und ihr zeit seines Lebens auch nicht mehr einen Augenblick untreu geworden ist.

Dies allein schon **erzwingt** ihm die Hochachtung, ja, die Verehrung jedes noch nicht ganz verkommenen Menschen, wie sie ihm schon zu seinen Lebzeiten die Herzen im Fluge zuführte Sprach doch schon damals das Brahmanenweib Dhanañjanī im Namen vieler Tausender, als sie einem ihrer Kastengenossen auf dessen Beschimpfung: „Verkümmert ist dieses Brahmaṇenweib Dhanañjanī, verkommen ist dieses Brahmanenweib Dhanañjanī, das da, wo es Brahmanen, Kenner der drei Veden gibt, jenen kahlgeschorenen Asketen preisen mag", erwiderte: „Nicht kennst du ja doch, guter Freund, des Erhabenen Tugend und Weisheit; wenn du, guter Freund, des Erhabenen Tugend und Weisheit känntest, so würdest du nicht daran denken, ihn, den Erhabenen, zu schmähen." G. G.

Buddhistische Exegese.

Von **Georg Grimm.** (3. Fortsetzung.)

§ 11.

Bisher wurde die strahlende Klarheit, die das spezifische Buddhadenken bringt, hauptsächlich nach der **subjektiven** Seite, nämlich insoweit aufgezeigt, als das Verhältnis unseres wahren Ich zu unserer Persönlichkeit und damit zur Welt in Frage kommt. Dieses vollkommen der Wirklichkeit entsprechende Denken bringt aber auch eben deshalb vollkommenste Klarheit über die Welt selbst und zerstört damit auch ein Heer von Zweifeln, die aus **dieser** Richtung in unser Denken eindringen. Einen klassischen Beleg hierfür liefert die Betrachtung von Saṃyutta-Nikāya XXII, 90:

„Einst weilten viele ältere Mönche im Gazellenhain Isipatana bei Benares. Da trat der ehrwürdige Channa zu ihnen und bat sie, ihm die Lehre zu erläutern, damit er sie recht verstehe. Hierauf sprachen jene älteren Mönche zum ehrwürdigen Channa also: „Der Körper, Bruder Channa, ist vergänglich, die Empfindung ist vergänglich, die Wahrnehmung ist vergänglich, die Gemütstätigkeiten sind vergänglich, das Erkennen ist vergänglich. Der Körper ist nicht das Ich (anattā), die Empfindung ist nicht das Ich, die Wahrnehmung ist nicht das Ich, die Gemütstätigkeiten sind

nicht das Ich, das Erkennen ist nicht das Ich. Alle Erscheinungen sind vergänglich, alle Realitäten sind nicht das Ich."

Da dachte der ehrwürdige Channa: „Das leuchtet mir wohl ein; wenn nun aber alle organischen Prozesse (saṅkhārā) für mich — [NB.!] — zur Ruhe gekommen, alle Beilegungen abgeworfen sind, der Drang vernichtet ist, die Aufhebung — [der Kausalität] — erreicht und das Nirvāna verwirklicht ist, dann springt der Geist nicht auf, gelangt nicht zur Klarheit und Unerschütterlichkeit, wird nicht frei von Unruhe. Das Ergreifen beginnt — [von neuem] — und das Denken kehrt zurück. Welches ist dann aber mein Ich? Wenn man es so ansieht, gibt es das doch nicht! Wer könnte mir die Lehre wohl so erklären, daß ich sie begreife?" Und der ehrwürdige Channa dachte, der ehrwürdige Ānanda, der sich bei Kosambī aufhalte und der vom Meister gelobt und von seinen kundigen Mitbrüdern hochgeehrt werde, sei gewiß imstande, ihm die Lehre zu erklären. Und so ging er denn nach Kosambī zu Ānanda, berichtete ihm ausführlich, was ihm die älteren Mönche gesagt hatten und welcher Zweifel ihm dabei aufgestiegen war, und bat ihn um Aufschluß. Der ehrwürdige Ānanda erwiderte ihm: „Trotz alledem freue ich mich über dich, lieber Channa, da hast du mir ja etwas Schönes enthüllt, hast mir verraten, wie schwer von Begriffen du bist. Öffne nun dein Ohr und gib dir Mühe, die Lehre zu verstehen!" Hocherfreut und beglückt nahm Channa sich vor, sich ernstlich zu bemühen. Der ehrwürdige Ānanda aber sprach also:

„Vom Erhabenen selbst habe ich es gehört, wie er in meiner Gegenwart den Mönch Kaccānagotta belehrte. Der Erhabene sprach nämlich zu Kaccāna:

„Zwei Ansichten ist diese Welt im allgemeinen ergeben: dem ‚Es ist' und dem ‚Es ist nicht'. Für den aber, der in der Welt das Entstehen der Wirklichkeit gemäß, in rechter Weisheit betrachtet, gibt es kein Nichtsein in der Welt, und für den, der in der Welt das Vergehen der Wirklichkeit gemäß, in rechter Weisheit betrachtet, gibt es kein Sein in der Welt. Diese Welt ist alles in allem nur eine Kette von Begehren, Ergreifen, Haften. Darum ergibt sich, wer dies erkennt, nicht dem Begehren und Haften, der Neigung des Geistes zum Zugreifen und Festhalten, haftet nicht und versteift sich nicht darauf, daß dies etwas mit seinem Ich zu tun habe.*) Und so zweifelt er nicht im Geringsten daran, daß Leiden nur entsteht, wo etwas entsteht, und Leiden nur vergeht, wo etwas vergeht. Und dieses Wissen kommt ihm von keinem Andern (als von ihm selbst). Insofern hat Einer rechte Erkenntnis.

*) Wörtlich: „versteift sich nicht darauf: ‚Mein Ich' (nādhiṭṭhāti attā me ti)".

‚Alles ist', dies, Kaccāna, ist das eine Extrem. ‚Alles ist nicht', dies ist das andere Extrem. Diese beiden Extreme hat der Vollendete vermieden und verkündet die in der Mitte liegende Wirklichkeit: In Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die organischen Prozesse, in Abhängigkeit von den organischen Prozessen entsteht der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein usw. Infolge der restlosen, spurlosen Aufhebung des Nichtwissens aber erfolgt die Aufhebung der organischen Prozesse usw. Das ist die Aufhebung dieser ganzen Masse von Leiden."

Der ehrwürdige Channa dankte dem ehrwürdigen Ānanda herzlich und versicherte, daß ihm nun die Lehre vollkommen klar geworden sei.[1])

In diesem Berichte gilt es vor allem, den Zweifel Channa's zu verstehen. Es leuchtet ihm ein, daß die fünf Haftensgruppen nicht unser Ich sein können und daß das Nirvāna eben in der Befreiung des Ich von diesen Haftensgruppen bestehe. Aber nun kommt sein Bedenken: Mit den Haftensgruppen sind wir auf Grund des Ergreifens verbunden. Dieses Ergreifen wird hintangehalten durch die Erkenntnis, daß alles vergänglich und damit für uns leidbringend und damit uns unangemessen (anattā) ist. Ein Mensch, der sich nicht zu dieser Erkenntnis durchzuringen vermag, wird auch bei jeder Gelegenheit ergreifen. Diese Erkenntnis aber ist das jeweilige Produkt eines klaren, unerschütterlichen, von aller Unruhe freien Geistes. Nun fehlt in Nirvāna, wie alles, so natürlich auch jeder Geist, er „springt nicht mehr auf", insbesondere fehlt dort jener klare, unerschütterliche, von aller Unruhe freie Geist, der das Ergreifen verhindern könnte. So ist es denn — meint Channa — auch nur natürlich, daß auch im Nirvānazustand alsbald wieder das Ergreifen eines neuen Keimes einsetzen muß, aus dem sich dann ein neuer Denkapparat entwickelt, womit aber auch das Denken von neuem beginnt. Damit sind wir aber dann wiederum mitten im Bereiche des Anattā — des Nicht-Ich. „Welches ist dann aber mein Ich?" D. h. was ist es dann mit meinem reinen, von allen Bestandteilen des Anattā befreiten Ich? Wo bleibt dieses eigentliche Ich, wenn so auch im Nirvānazustande eine Befreiung vom Anattā-Bereich nicht dauernd möglich ist?

Wir sehen, auch für Channa ist es selbstverständlich, daß durch den Untergang dessen, was anattā ist, der Attā, unser eigentliches Ich, nicht berührt wird, so wenig, daß Channa ja im höchsten Maße erstaunt ist angesichts der Möglichkeit, daß für dieses reine, von den Schlacken des Nicht-Ich befreite Ich auch in Nirvāna kein Raum sein sollte: „Welches ist dann mein Ich?" Diese scheinbare Unmöglichkeit, sich definitiv vom Bereiche des Nicht-Ich zu befreien, ist es, die ihn beunruhigt.

---

[1]) Vgl Kurt Schmidt, Buddha, Die Erlösung vom Leiden, II, S. 65.

Wie löst nun Ânanda den Zweifel des Channa? Er greift nicht etwa die Auffassung des Channa über das Ich im Nirvānazustand als unrichtig an, sondern er setzt ihm auseinander, daß er sich über den Anattābereich und dessen Gesetze im Irrtum befinde, wenn er wähne, daß für diesen Anattābereich, zu dem natürlich auch bereits das Ergreifen und das Denken gehören, im Nirvāna noch Platz sei. Auf die Berichtigung dieser falschen Vorstellung des Channa über den Anattā-Bereich ist die Belehrung des Ânanda angelegt. Zu diesem Zwecke legt er ihm dar: Auch du, lieber Channa, glaubst in Übereinstimmung mit der gemeinen Meinung der Welt, daß die Begriffe Sein und Nichtsein die Grundbegriffe seien, mit denen man alle Möglichkeiten in der Welt müsse erschöpfen, also den ganzen Anattābereich müsse umfassen können. Auf dieser Basis erwägst du: In allen Wesen in der Welt ist entweder Wissen oder Nichtwissen. Eine dritte Möglichkeit gibt es nicht in der Welt oder im Anattābereich. In dem Erlösten herrscht zu seinen Lebzeiten das Wissen, das jedes weitere Ergreifen hintanhält. Dieses Wissen geht aber in seinem Tode mit dem definitiven Untergange des dieses Wissen erzeugenden konzentrierten Geistes gleichfalls unter. Wo aber Wissen „nicht" ist, da „ist" eben deshalb Nichtwissen, und aus dem Nichtwissen quillt das Ergreifen hervor. Damit wäre dann aber auch im Nirvānazustande der Bereich des Anattā weitergegeben, d. h. in Wahrheit gäbe es gar kein Nirvāna, indem dieses ja eben in dem völligen Erlöschen des Anattābereiches bestehen soll. Was ist nun die Ursache dieses deines Paralogismus? Daß du mit den überkommenen Begriffen Sein und Nichtsein als den letztmöglichen Alternativen in der Welt operierst, die dir insbesondere auch nur mehr die Alternative überlassen: „Entweder es ist Wissen, oder es ist Wissen nicht; wo aber Wissen nicht ist, da ist Ergreifen." Daß du auf diesem Wege zur Negierung des Nirvāna kommst, ist für dich als Buddhajünger schon allein Beweis genug, daß diese Begriffe „Es ist" und „Es ist nicht" in der Wirklichkeit nicht die Rolle spielen können, die du und mit ihnen die Menschen ihnen überhaupt beilegen. In der Tat ist das bei genauem Zusehen so wenig der Fall, daß es in Wirklichkeit überhaupt kein „Es ist" in der Welt gibt, so wenig als ein „Es ist nicht", so daß also diesen beiden Begriffen objektiv eigentlich überhaupt nichts in der Welt entspricht. Sie stellen vielmehr lediglich extreme Verzerrungen der Wirklichkeit dar. In dieser Wirklichkeit gibt es nämlich nur ein unablässiges Entstehen, deshalb ist der Begriff „Es ist nicht" falsch, denn was entsteht, von dem kann man doch nicht sagen „Es ist nicht" — und ein unablässiges Vergehen — deshalb ist der Begriff „Es ist" falsch. Wer in dieser Weise die Wirklichkeit durchschaut, aus dessen Geist schwinden

die Begriffe „Es ist“ und „Es ist nicht“ haltlos hinweg; und hätte so die ganze Menschheit seit Urbeginn richtig die Wirklichkeit durchschaut, dann wären die Begriffe „Es ist“ und „Es ist nicht“ überhaupt nie gebildet worden, und hättest damit auch du überhaupt nicht auf deinen Fehlschluß, deinen Paralogismus verfallen können; sondern man würde eben ausschließlich mit den Begriffen „Entstehen“ und „Vergehen“ oder, in ihrer Zusammenfassung, mit dem Begriff des Werdens operiert haben und operieren. Dieses stete Werden aber stellt sich dem betrachtenden Geiste näher als eine Kette unaufhörlicher Veränderungen dar, von denen eine aus der andern geboren wird; und auf dem Gipfel der Erkenntnis stellt sich jede solche einzelne Kette von Veränderungen als die Kausalitätskette, der Paṭiccasamuppāda dar: In Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die organischen Prozesse u. s. w. Hiernach ist aber das Nichtwissen die seit Ewigkeiten bestehende Grundbedingung jeder einzelnen durch die Weltzeitalter hindurch ablaufenden Kausalitätskette. Gelingt es, dieses Nichtwissen restlos und für immer zu vernichten, dann erfolgt auch in alle Ewigkeit, eben mangels seiner Bedingung, kein Ergreifen mehr, es kann also auch nichts mehr entstehen und vergehen. Dieses Nichtwissen aber wird vernichtet durch die Gewinnung des Wissens. Ist das höchste Wissen im Heiligem gewonnen, dann ist damit das Nichtwissen für ewig, so „daß es nicht mehr keimen, nicht mehr sich entwickeln kann,“ vernichtet. Mit dem letzten Körper mag dann ruhig auch der Geist sich für ewig auflösen, fernerhin nicht mehr „aufspringen“. Hat er doch sein Werk verrichtet. So ist also das wirkliche Verhältnis zwischen Wissen und Nichtwissen nicht: Wo Wissen „ist“, da „ist nicht“ Nichtwissen, sondern: Infolge der Entstehung des Wissens vergeht das Nichtwissen, und bleibt für ewig vergangen, auch wenn das Wissen selber mit dem Geiste, der es erzeugt hatte, untergeht: In Nirvāna gibt es weder Wissen noch Nichtwissen.

Näher erweist sich das stete Vergehen und Neuentstehen unserer Persönlichkeit und damit unserer, sich eben in dieser unserer Persönlichkeit darstellenden Welt als die Folge immer wieder neu hervorbrechenden Begehrens und damit Ergreifens, Haftens zur Stillung jenes Begehrens, welches Ergreifen, Haften uns letzten Endes immer nur Leiden bringen kann, so daß, wer das erkennt, natürlich gar nicht mehr auf den Gedanken kommt, diese ganze Leidenswelt könnte etwas mit seinem Ich zu tun haben: „Diese Welt ist alles in allem nur eine Kette von Begehren, Ergreifen und Haften. Darum ergibt sich, wer dies erkennt, nicht dem Begehren und Haften, der Neigung des Geistes zum Zugreifen und Festhalten und versteift sich nicht darauf, daß dies etwas mit seinem Ich zu

tun habe, und zweifelt nicht im Geringsten daran, daß Leiden nur entsteht, wo etwas entsteht, und Leiden nur vergeht, wo etwas vergeht."

Kann, wer so die Sache anschaut, also nicht unter dem Gesichtspunkte des Seins und Nichtseins, sondern unter dem, daß es nur ein bedingtes Werden und eine Aufhebung dieses Werdens mit Aufhebung seiner Bedingung gibt, überhaupt auf das Bedenken des Channa geraten? Und so können hoffentlich auch wir dem ehrwürdigen Ânanda für seine Aufklärung danken und feststellen, daß auch uns nunmehr die Lehre vollkommen klar geworden sei.

§ 12.

Daß die normale Weltbetrachtung falsch ist, hat uns schon die Tatsache erwiesen, daß sie auf die Begriffe des Seins und des Nichtseins, statt zu denen des Entstehens und Vergehens, als den letztmöglichen Alterentiven in der Welt führt. Wie falsch sie ist, ergibt sich aber auch aus ihren weiteren Resultaten, indem sie beispielsweise zu Theorien führt, wie „Ewig ist die Welt" — „Nichtewig ist die Welt" — „Endlich ist die Welt" — „Unendlich ist die Welt." Alle solche Erkenntnisresulate aber kranken an inneren Widersprüchen, ja, stellen im Grunde **Antinomien** dar, d h. Sätze, bei welchen sich die Thesis, welche sie behauptet, und die Antithesis, welche ihnen widerspricht, mit gleichem Rechte beweisen lassen, wie das bei uns im Abendlande Kant zum ersten Male demonstriert hat. So lautet seine erste Antinomie:

a) Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit: Die Annahme, sie sei anfangslos, ist unmöglich, weil dann bis zur Gegenwart eine unendliche Reihe von Zuständen abgelaufen sein müßte, eine solche aber nie hätte zu Ende kommen können.

Antithesis: Die Welt ist anfangslos: ein erster Anfang derselben ist unmöglich, weil in der, einem solchen eventuellen ersten Anfang vorhergehenden Zeit kein Teil derselben vor einem anderen den Vorzug haben konnte, ein Weltanfang zu sein.

b) Thesis: Die Welt hat Grenzen im Raume: die Unendlichkeit der Welt ist unmöglich, weil das, was bei der Durchzählung nie zu einem Ganzen werden kann, auch nicht als ein Ganzes gegeben sein kann.

Antithesis: Die Welt hat keine Grenzen im Raume: die Endlichkeit der Welt ist unmöglich, weil ein Verhältnis dessen, was ist, zu einem solchen, was nicht ist, unmöglich ist.*)

*) An die Stelle der Kantischen Begründung der räumlichen Begrenztheit, bezw. Unbegrenztheit der Welt setzt Schopenhauer „bedeutende Übelstände", die „bei der einen wie der anderen Annahme sich hervortun. Nämlich eine begrenzte Welt im unendlichen Raume schwindet, sei sie auch noch so groß, zu

Mögen die Begründungen der Thesen und Antithesen im Einzelnen zutreffen oder nicht, auf jeden Fall lassen sich sowohl die Thesen wie die Antithesen nicht restlos durchdenken, und so sind gerade diese Kantischen Antinomien geradezu eine unbewußte und ungewollte Paraphrase des Buddhawortes, wie die normale Weltbetrachtung unweigerlich in ein „Dickicht von Ansichten, einen Wirrwarr von Ansichten, ein Spiel mit Ansichten, in ein Tappen in Ansichten“ hineinführt.

Damit allein schon ist dann aber wiederum offenbar gemacht, daß die normale Betrachtung falsch sein muß, ja daß sie geradezu einen Mißbrauch unseres Erkenntnisvermögens in sich schließt. Denn dieses muß doch wohl innerhalb seiner Grenzen und richtig angewandet, so sichere und eindeutige Erkenntnisse vermitteln, als die Flügel den Vogel in der sichersten und angemessensten Weise durch die Lüfte tragen: jedes Werkzeug in der Natur ist an sich und im allgemeinen zur Erreichung des Zweckes geeignet, zu dessen Erreichnng es bestimmt ist. Wir kennen ja auch bereits die Art dieses Mißbrauchs: Wir wollen im Grunde von uns selber überhaupt nichts und von der Welt nur so viel erkennen, als nötig ist, um innerhalb ihrer glücklich zu werden, bezw. wenn das nicht möglich sein sollte, um das Glück außerhalb ihrer zu suchen. Was die Welt wohl an sich sein mag, also losgelöst von allen Beziehungen auf das Glück der in ihr wohnenden Wesen, das hat die ungeheure Mehrzahl der Menschen noch nie gekümmert und wird sie auch nie kümmern, wie das die völlige Gleichgültigkeit, ja Antipathie des Normalmenschen gegen jede bloß theoretische Weltbetrachtung und Weltanschauung hinreichend beweist.[1]) Ist aber so der menschliche Intellekt zur Erkenntnis der Welt an sich überhaupt nicht bestimmt, so ist er dazu auch nicht geeignet und wird mit ihm, wenn er gleichwohl dazu verwendet wird, Mißbrauch getrieben, wofür er sich dann wieder in den von ihm produzierten „Antinomien“ rächt.

Die Kehrseite dieser Ausführungen ist: Wird der Intellekt bestimmungsgemäß verwendet, also zur Erkenntnis der Welt in ihrem Verhältnis zu unserem möglichen Wohlbefinden, dann können mit ihm auch absolut sichere Erkenntnisse gewonnen werden, und zwar sind diese

---

einer unendlich kleinen Größe, und man frägt, wozu nun der übrige Raum da sei? Andererseits kann man nicht fassen, daß kein Fixstern der äußerste im Raum sein sollte. — Beiläufig gesagt, würden die Planeten eines solchen nur während der einen Hälfte ihres Jahres Nachts einen gestirnten Himmel haben, während der anderen aber einen ungestirnten — der auf die Bewohner einen sehr unheimlichen Eindruck machen müßte.“ — [!!] (Schopenhauer, Parerga I, (S. 113 in Frauenstaedt's Ausg.).

[1]) Vgl. diese Ztschr. II, S. 409 f.: „Die Grenzen des Erkennens.“

in diesem Falle, wie natürlich, am Gipfel der Erkenntnis am klarsten und umfassendsten, statt daß sich, wie im gegenteiligen Falle, gerade auf diesem Gipfel erst recht ein Ozean von Unklarheiten und Unsicherheiten, ja von „Antinomien“ auftut. Sieht man doch auf dem Gipfel, wenn man alles nur unter dem Gesichtswinkel unseres möglichen Wohlbefindens betrachtet, alsbald das die ganze Welt beherrschende Grundgesetz, nämlich das Gesetz der Kausalität, also das Gesetz des bedingten Entstehens und Vergehens des gesamten materiellen Inhalts der Welt.[1]) Weil man unter diesem Gesichtswinkel rein praktisch vorgeht — entsprechend dem rein praktischen Behufe des Intellekts — verfolgt man auch das Entstehen und Vergehen der Materie und der mittels ihrer erzeugten Empfindungen von der Gegenwart und von seinem gegenwärtigen Standorte aus. Von der Gegenwart aus steigt man hinunter in die Abgründe der Vergangenheit, um zu finden, daß man nie zu einem ersten Anfang des bedingten Entstehens und Vergehens vordringen kann; von der Gegenwart aus läßt man seinen Blick in die Fernen der Zukunft schweifen, um zu erkennen, daß die Kette der Veränderungen nie ein Ende zu nehmen braucht, wenn wir ihr für uns auch ein Ende machen können. Von hier aus, als dem Punkte, wo ich gegenwärtig stehe, mache ich im Geiste meine Erkundigungsreise in die Tiefen des unendlichen Raumes hinaus, um die äußerste Grenzlinie der sich unaufhörlich wandelnden Materie auszukundschaften, um indeß auch hier zu finden, daß eine solche Grenze nicht feststellbar ist. Immer bleibt die Möglichkeit, daß jenseits der jeweils festgestellten äußersten Materie immer noch weitere noch unbekannte im Raume schwimmt.

Diese Erkenntnisse sind untrüglich, absolut wahr. Solange ich so, innerhalb seiner Grenzen, meinen Intellekt richtig gebrauche, kommt es zu keinen Unklarheiten, geschweige zu „Antinomien“, nicht einmal zu „Übelständen“. Welche weiteren Erkenntnisse in der hier fraglichen Richtung sollte ich aber zum praktischen Behufe noch brauchen? Was sollte ich als rein praktisches Wesen noch weiter wissen wollen, als daß ich, wie ich keine vordere Grenze meines Wirkens erkennen kann, auch in alle Ewigkeiten der Zukunft hinein, wie auch in immer fernere Tiefen des Raumes wirken kann, ohne je eine Grenze für mein Wirken zu finden? Was kümmert es den Praktiker, ob die Welt an sich anfangslos, ob sie an sich räumlich begrenzt oder unbegrenzt ist? Genug, daß ich nie zu einem Ende kommen und so nirgends eine Grenze finden kann, die meinem Wirken Halt geböte. Welcher Praktiker wird sich jenen

---

[1]) Vergl. den zitierten Aufsatz: „Die Grenzen des Erkennens“.

Phantasien hingeben: „Ewig ist die Welt“ — „Nichtewig ist die Welt“ — „Endlich ist die Welt“ — „Unendlich ist die Welt“ oder, wie unsere Philosophen sagen: „Anfangslos ist die Welt“ — „Einen Anfang hat die Welt“ — „Die Welt hat keine Grenzen im Raum“ — „Die Welt hat Grenzen im Raum“? Woraus übrigens, nebenbei bemerkt, zugleich erhellt, daß unsere Weltweisen, die sich so unendlich erhaben über ihre Kollegen zurzeit des Buddha dünken, noch genau in derselben falschen Richtung denken, wie diese.

Übrigens ist die Welt **an sich**, also abgesehen von den **Beziehungen**, in welchen sie zu mir und jedem einzelnen Wesen steht, genau so unergründlich, wie unser eigenes Wesen selber, indem sie ja im Grunde auch bloß ein **Reflex** des Reiches der **Wesenheiten** ist, nämlich der Wesenheiten in ihrer **Betätigung**, in ihrer **Aktivität**. So unwesentlich, ja, so nichtig für die Wesenheiten, gemessen an dem erhabenen Zustand der **Nichtbetätigung**, der **Passivität**, also dem Nirvānazustande, diese Betätigung ist, so unwesentlich und nichtig ist der Inbegriff aller Betätigungen als Welt. Eben deshalb vergleicht der Buddha auch die einzelnen Elemente dieser Betätigung, nämlich die körperlichen Formen, die Empfindungen, Wahrnehmungen und Gedanken, ob eigen oder fremd, grob oder fein, fern oder nahe, mit den „Schaumblasen, welche dieser Ganges-Strom heranschwemmt“, mit dem „Gischt“, den „ein scharf sehender Mann im Wasser während des Herbstes, zur Zeit der gewaltigen Gewitter, wenn die Wolken Regengüsse herabströmen, wahrnimmt“, mit „einer Luftspiegelung im letzten Monat des Sommers, zur Mittagszeit“, während er das Bewußtsein selber, in welchem sich uns diese Phantasmagorie darstellt, in Parallele setzt mit der „trügenden Kunst eines Taschenspielers oder Taschenspielergesellen, der in einer belebten Straße seine trügende Kunst produziert.“ [1])

Und weil die Welt im übrigen, also abgesehen davon, daß sie auf jeden Fall durchaus „nichtig, eitel, wesenlos“ [1]) ist, und abgesehen von den Relationen, die sie beherrschen, **unergründlich** ist, deshalb können **insoweit** natürlich auch auf sie keinerlei Begriffe zutreffen und haben diese damit auch **insoweit** gar keine Geltung. Denn diese Begriffe haben ja letzten Endes immer nur **Beziehungen, Relationen** zum Gegenstand. Von der Welt **an sich** kann man also auch weder sagen, sie sei anfangslos, noch sie habe einen Anfang, man kann weder sagen, sie sei räumlich begrenzt noch sie sei unbegrenzt, so wenig, wie wir diese Begriffe von unserem eigenen Wesen gebrauchen können, sie ist eben **unergründlich**.

---

[1]) Saṃyutta-Nik. XXII, 95 (Buddh. Anthol., S. 190 f.)

Aber die Welt muß doch ein Ende haben? Muß ich doch das Ende der Welt erreichen, um in meinen Urzustand zurückzugelangen. Gewiß, in diesem Sinne, soweit die Weltüberwindung in Frage steht, hat sie ein Ende. Denn insoweit ist es wiederum ein durchaus praktisches Ziel, und alles, was der Praxis dient, sei es der Praxis innerhalb der Welt, sei es der Praxis, die aus ihr herauskommen will, kann von der Erkenntnis überaus klar und absolut sicher erkannt werden. Insoweit kann deshalb auch das Ende der Welt erkannt werden: „Mein Freund, ich lehre nicht, daß jenes Ende der Welt, wo es kein Geborenwerden, kein Altern, kein Sterben, kein Vergehen und kein Entstehen gibt, durch Wandern zu erkennen, zu schauen, zu erreichen sei. Und doch, Freund, lehre ich nicht, daß man, ohne das Ende der Welt erreicht zu haben, dem Leiden ein Ende machen könne. Und so verkünde ich, Freund: In diesem klaftergroßen, bresthaften Körper mit seinem Wahrnehmen und Denken ist die Welt und die Entstehung der Welt und die Aufhebung der Welt und der Pfad zur Aufhebung der Welt.“ [1]) D. h. also: Ich kann das Ende der Welt erreichen, wenn ich diesen klaftergroßen, bresthaften Körper mit dem an ihn gebundenen Wahrnehmen und Denken für immer vernichte. Das aber kann ich, wenn ich nichts mehr ergreife, insbesondere im Augenblick meines kommenden Todes keinen neuen Keim mehr: „Nicht mehr ist diese Welt dann für mich.“ Und so kommen wir letzten Endes wiederum darauf hinaus, daß diese Welt — [für mich und damit überhaupt, soweit sie erkennbar ist] — „alles in allem nur eine Kette von Begehren, Ergreifen und Haften“ ist.

Und nun werden wir wohl auch die weiteren Worte begreifen: „Was ist wohl, verehrter Gotama, der Grund, was ist die Ursache, daß verschiedene bestimmte Ansichten in der Welt entstehen, wie ‚Ewig ist die Welt‘ — ‚Nicht ewig ist die Welt‘ — ‚Endlich ist die Welt‘ — ‚Unendlich ist die Welt‘ — ‚Das Prinzip des Lebens und der Leib sind eins‘ — ‚Ein andres ist das Prinzip des Lebens und ein andres der Leib‘ — ‚Ein Vollendeter ist nach dem Tode‘ — ‚Ein Vollendeter ist nicht nach dem Tode‘ —? „Infolge des Nichterkennens der körperlichen Form, Vaccha, des Nichterkennens der Empfindung, der Wahrnehmung, der Gemütstätigkeiten, des Bewußtseins — ihrer Entstehung — ihrer Aufhebung und des zu ihrer Aufhebung führenden Pfades entstehen da diese verschiedenen bestimmten Ansichten in der Welt.“ [2])

Zum Schluß noch etwas: Zur Zeit wird viel Aufhebens von der Relativitäts-Theorie gemacht und diese als ein moderner Triumph ge-

---

[1]) Saṃyutta-Nik. II, 3, 6 (d. Zschr. III, S. 1).
[2]) Saṃyutta-Nik. XXXIII, 1—5 (Pāli-Buddh., S. 237).

feiert. Kann man aber den Relativismus bedingungsloser und umfassender lehren, als es der Buddha in seiner Formel des bedingten Enstehens getan hat: „Wenn dieses ist, ist jenes; in Abhängigkeit von diesem entsteht jenes. — Wenn dieses nicht ist, ist jenes nicht; als Folge der Auflösung von diesem wird jenes aufgelöst?“ Kann man schärfer und bestimmter lehren, daß es überhaupt keine absoluten Verhältnisse in der Welt gibt, sondern eben immer nur bedingte, relative? Ja, hat der Buddha nicht geradezu den vollkommenen und in sich evidenten Relativismus gelehrt, „der zwar die Unerkennbarkeit des ‚Ding an sich‘ betont, aber in der Erkenntnis der Relationen zu absoluter Sicherheit kommt?“ Aber freilich, diese Weisheit ist ja alt, uralt und stammt noch dazu von einem Buddha. Was kann aber ein moderner Weltweiser mit so einem alten Buddha anfangen? Was hat einem modernen Manne der Wissenschaft, besonders wenn er noch dazu mit dem Elixier der Naturwissenschaften gesalbt ist, ein Buddha zu sagen? (Schluß folgt.)

Mâyâ.

Immer wieder ist es Mâyâ,
die die Sinne uns betört.
Immer wieder ist es Mâyâ,
der man treue Liebe schwört — —.

Tausende von Jahren gingen
hin in Liebe, Lust und Leid;
tausende von Jahren klingen
Mâyâs Lieder weltenweit.

Und die Toren singen heiter
Mâyâs Weisen immerzu,
und das Karma-Rad rollt weiter —
ewig, ohne Rast und Ruh'.

Curt Oelzner.

Einleitung zum Itivuttaka.

Von Dr. Karl Seidenstücker.

Das Itivuttaka gehört als viertes Werk dem aus fünfzehn selbstständigen Schriften bestehenden Khuddaka-Nikâya, der fünften Sammlung des Sutta-Piṭaka an. Sein Umfang beträgt nahezu zwei Drittel des Udâna. Daneben bildet das Itiv. eine selbständige Kategorie innerhalb der „aṅga“ oder Gruppen sakraler Tratition, unter denen man schon in alter Zeit,

jedenfalls schon vor der Sektenspaltung, den Inhalt der Piṭakas zusammengefaßt hat; hinsichtlich der Anzahl der Aṅgas stimmen freilich die verschiedenen Schulen nicht überein.

Wie beim Udāna und Dhammapada ist auch hier der Titel „Itivuttaka" in kollektivem Sinn zu verstehen und bedeutet eine Sammlung von Itivuttakas oder Aussprüchen des Buddha. Das Wort bedeutet wörtlich „Das so Gesprochene" und verdankt seine Entstehung der stereotypen Formel, mit der die meisten Sutten dieses Werkes eingeleitet werden: „Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört."

Das Itiv. ist i. J. 1889 von Ernst Windisch für die Pāli Text Society herausgegeben worden. Diese editio princeps ist geradezu mustergültig und darf als eine der besten Ausgaben gelten, die von der genannten Gesellschaft veröffentlicht worden sind. Windisch standen zur Herstellung seiner Ausgabe sieben Handschriften (drei ceylonesische und vier birmanische) sowie eine Abschrift des Kommentars zur Verfügung. Eine andere, gleichfalls gute Ausgabe des Itiv. findet sich in der Siamesischen Jubiläums-Ausgabe der Tipiṭaka, u. z. im siebzehnten Bande des Sutta-Piṭaka, der außer dem Itiv. noch den Khuddakapāṭha, das Dhammapada, das Udāna und den Suttanipāta enthält. Des Verfassers Übersetzung beruht auf der Ausgabe von Windisch.

Eine englische Übersetzung des Itiv. lieferte J. H. Moore unter dem Titel: „Sayings of Buddha. The Itivuttaka. A Pāli work of the Buddhist Canon." New York 1908. Diese Übersetzung ist trotz des anscheinend gelehrten Odeurs, das ihren zahlreichen Fußnoten anhaftet, außerordentlich fehlerhaft, und daß eine solche im ganzen höchst unbefriedigende Arbeit in eine wissenschaftliche Sammlung wie die „Indo-arian series" der Columbia University Aufnahme finden konnte, ist selbst für das Land der unbegrenzten Möglichkeiten eine ganz erkleckliche Leistung. Es wird selbstverständlich kein Wort darüber verloren, wenn hier und dort Fehlgriffe vorkommen; wenn aber, wie hier in der Übersetzung von Moore, häufig das Allereinfachste verkannt und gegen das Elementarste verstoßen wird, wobei vielfach die Fassung des Originals gar nicht wiederzuerkennen ist und der Leser ein ganz falsches Bild von dem eigentlichen Sinn der Urschrift gewinnt, so ist das ein Mißstand, der im Interresse der wissenschaftlichen Beurteilung des Itivuttaka selbst und der Buddhalehre einmal öffentlich festgestellt werden muß. Einige besonders krasse Fälle habe ich bereits in den Fußnoten zu meiner Übersetzung festgenagelt; einen weiteren Fall werden wir noch im Verlauf dieser Ausführungen kennen lernen.

Einzelne Parteien des Itiv. sind von verschiedenen Seiten übersetzt worden, so von Winternitz („Der Buddhismus"), Pischel („Leben und

Lehre des Buddha"), vom Verfasser („Pāli-Buddhismus in Übersetzungen") und von Neumann („Buddhistische Anthologie"). Eine kurze Würdigung der ganzen Schrift gibt Winternitz in seiner „Buddhistischen Literatur" (p. 68—71 und die ergänzenden Anmerkungen am Schluß des Werkes).

In der uns vorliegenden Fassung besteht das hier in Recht stehende Werk aus 112 Itivuttakas oder Sutten, was besonders hervorgehoben sei, da Buddhaghosa in seiner Definition als Anzahl der das Itiv. ausmachenden Sutten 110 angibt.*) Gerade bei dieser Schrift halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß die Zahl der ihr zugerechneten Texte sogar in der Buddhaghosa-Periode noch geschwankt hat.

Wir haben bei der Mehrzahl der Sutten des Itiv. folgende fünf Teile zu unterscheiden: 1. die oben angeführte Einleitungsformel „gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört"; 2. den Prosatext, der den Hauptteil des Sutta bildet; 3. die Übergangsformel „dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen"; 4. den in meiner Übersetzung durch Einrückung gekennzeichneten Gāthā-Text,**) der den Inhalt des Prosa-Textes in anderer Form rekapituliert, stellenweise auch erweitert; 5. die Schlußformel „auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört." In den Sutten 81—88, 91—98, 101—111 fehlen die drei Formeln in allen Handschriften, während in den Sutten 89, 90, 99, 100 nur die recht gute und im allgemeinen verläßliche birmanische Handschrift M. die Formeln enthält, dagegen alle anderen von Windisch benutzten Handschriften sie vermissen lassen.

Die Sutten des Itiv. zeigen eine durchgehend fortlaufende Numerierung, eine Zählung, nach der allgemein citiert wird, so daß z. B. Itiv. 43 eben das 43. Sutta des Werkes bezeichnet. Daneben aber besteht im Itiv., seiner inneren Gliederung entsprechend, noch eine andere Einteilung seiner Texte, die ich in der Übersetzung unberücksichtigt gelassen habe und nur an dieser Stelle kurz hervorheben will. Die innere Gliederung der Schrift ist dieselbe, der wir im Aṅguttara-Nikāya begegnen: Je nach der Anzahl der behandelten Gegenstände werden die Sutten einem Einer-, Zweier-, Dreier- und Vierer-Abschnitt (nipāta) einverleibt und die Nipātas (mit Ausnahme des vierten) dann wieder in kleinere Kapitel (vagga) eingeteilt. Diese Gliederung des Itiv. stellt sich folgendermaßen dar:

---

*) „Vuttaṃ h'etaṃ bhagavatā ti ādinayappavattā dasuttarasataṃ suttantā itivuttakan ti veditabbaṃ". S. Childers s. v. Itivuttakaṃ und die Definition im Abhidhammatthasaṃgaha (JPTS 1884).

**) Über die Metrik des Itiv. hat Moore im „Journal of the American Oriental Society", Bd. XXVIII, p. 317 ff. gehandelt.

I. Eka-Nipāta (Einer-Abschnitt): Sutta 1—27.
  1. Vagga: Sutta 1—10.
  2. Vagga: Sutta 11—20.
  3. Vagga: Sutta 21—27.
II. Duka-Nipāta (Zweier-Abschnitt): Sutta 28—49.
  1. Vagga: Sutta 28—37.
  2. Vagga: Sutta 38—49.
III. Tika-Nipāta (Dreier-Abschnitt): Sutta 50—99.
  1. Vagga: Sutta 50—59.
  2. Vagga: Sutta 60—69.
  3. Vagga: Sutta 70—79.
  4 Vagga: Sutta 80—89.
  5. Vagga: Sutta 90—99.
IV. Catukka-Nipāta (Vierer-Abschnitt): Sutta 100—112.

Am Schlusse eines jeden Vagga und des Catukka-Nipāta finden sich dann in üblicher Weise die „Übersichten" (uddāna), in denen unter Hervorhebung der einzelnen Stichwörter die Titel der vorhergehenden Sutten aufgeführt werden. Daß diese Resumés sekundäre Produkte einer späteren Zeit sind, darf man daraus schließen, daß hier die Handschriften stellenweise stark auseinandergehen, der Wortlaut im Einzelnen also keineswegs feststeht. Jedenfalls gehören diese Uddānas nicht zum eigentlichen Inhalt des Werkes. Im Inhaltsverzeichnis zu meiner Übersetzung mußten die Titel der Sutten vielfach abweichend von den Übersichten gegeben werden, da aus den dort angeführten Titeln der Inhalt der Sutten oftmals gar nicht zu erkennen ist.

Das Itivuttaka ist also eine Sammlung von „Herrnworten", d. h. kurzen, dem Buddha zugeschriebenen Aussprüchen; eine Sonderstellung nimmt nur das 83. Sutta insofern ein, als hier die Ausführungen des Buddha durch die Frage eines Mönches unterbrochen werden. Die Worte der Prosatexte sind sämtlich, wie die regelmäßige Apostrophierung „bhikkhave" zeigt, an die Mönche gerichtet Dieser Charakter der Itivuttakas als einfacher Aussprüche ist in die Augen springend und daher ganz allgemein anerkannt. Ihn zu verkennen ist einzig und allein Herrn Dr. Moore vorbehaltan geblieben, indem er das Kunststück fertiggebracht hat, die Mehrzahl der Prosa-Texte unseres Werkes, also die eigentlichen Analekta, in Dialoge umzuwandeln. Diesen seinen Standpunkt hat Moore nicht nur in seiner Übersetzung durch zahlreiche Anführungsstriche an unrechten Stellen zur Geltung gebracht, sondern er hat ihn auch in seiner „Einleitung" (p. 9) noch besonders stark unterstrichen.

Nehmen wir, um uns diesen unglaublichen Fehlgriff klar zu machen,

als Beispiel das 54. Sutta. Die genaue Übersetzung des Prosa-Textes lautet: ‖ Diese drei Verlangen gibt es, ihr Jünger. Welche drei? Das Verlangen nach Sinnenlust, das Verlangen nach Werden, das Verlangen nach reinem Wandel. Dies nun, ihr Jünger, sind die drei Verlangen. ‖ Und was macht Moore aus dieser und zahlreichen analogen Stellen? Er schreibt (a. a. O. seiner „Einleitung"): „A conversational term is given to the prose by the incessant repetition of the vocative bhikkhave, «O monks» .... In most of the sections, the dialogue form is further emphasized by direct questions, for example in the opening sentence of § 54: «There are these three Cravings, O monks.» «What three»? «The Craving for lust, the Craving for ....», etc." Jeder, der vom Altindischen auch nur eine blasse Ahnung hat, weiß, daß jede direkte Rede unbedingt durch „iti" (bezw. „ti") zum Abschluß gebracht werden muß. Moore weiß das aber offenbar nicht, ansonst er gar nicht auf den unglückseligen Gedanken hätte verfallen können, die kurze Frage: „Welche drei?", durch die der Redende ja nur die Zahl der nunmehr zu erörternden Gegenstände nochmals hervorheben und damit zu der folgenden Erklärung überleiten will, zu einer Gegenfrage der angeredeten Bhikkhus zu machen und so den einfachen Ausspruch — hier und an zahlreichen anderen Stellen — in einen Dialog zu verwandeln. An keiner einzigen dieser Stellen findet sich weder vor noch hinter jener kurzen Frage das schließende „ti".

Wir wenden uns nunmehr der wichtigen und nicht leicht zu beantwortenden Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der Prosa- und Gāthā-Texte innerhalb des Itiv. zu. Zunächst wird zu prüfen sein, ob die Sutten des Itiv. von Anfang an einheitliche Stücke gewesen, d. h. ob die Prosa-Texte schon ursprünglich mit den ihnen beigegebenen Versen verbunden waren oder nicht. Wir finden im Pāli-Kanon an zahlreichen Stellen kürzere Lehrtexte in Prosa, denen eine oder mehrere Gāthās folgen, in denen der Gedanke in anderer Fassung rekapituliert oder auch variiert wird. In vielen Fällen folgen die Gāthās dem Prosa-Text direkt und unvermittelt; öfter aber leitet zu ihnen die der zweiten Formel im Itiv. ähnelnde stereotype Formel über: „Dies sprach der Erhabene; nachdem der Gebenedeite solches gesprochen hatte, sagte der Meister noch Folgendes" (vergl. z. B. Saṃy. XV, 10 = Itiv. 24; Saṃy. XV, 20). Diese Gepflogenheit, den in einem kürzeren Prosa-Lehrtext vorgetragenen Gedanken nochmals in Versen zu wiederholen bzw. zu variieren, war offenbar schon in alter Zeit sehr beliebt, und dies legt die Vermutung nahe, daß auch unter den Sutten unseres Werkes sich solche finden werden, die von Haus aus einheitliche, aus Prosa und Versen bestehende Stücke gewesen sind. Dies ist sehr wahrscheinlich für jene Sutten, denen wir an anderen Stellen des Kanons wiederbegegnen:

24 = Saṃy. XV, 10; 35, vergl. Aṅg. IV, 25; 90, vergl. Aṅg. IV, 34; 101 = Aṅg. IV, 27; 105 = Aṅg. IV, 9; 106 = Aṅg. III, 31 = Aṅg. IV, 63; 108 = Aṅg. IV, 26; 110 = Aṅg. IV, 11; 111 = Aṅg. IV, 12; 112 = Aṅg. IV, 23. Außer den hier genannten Sutten mögen auch noch andere von Anfang an aus Prosa und Gāthās gemischte Texte gewesen sein.

Für andere Sutten unseres Werkes wieder ist das sehr zweifelhaft. So begegnen wir einem der Prosa in Itiv. 98 sehr ähnlichen Text in Aṅg. II, 13, und die Prosa von Itiv. 43 findet sich wörtlich auch in Ud. VIII, 3; an beiden Parallelstellen haben aber die Itiv.-Gāthās keine Entsprechung. Ferner ist zu beachten, daß eine ganze Anzahl von Gāthās im Itiv. wiederholt vorkommen; so 1 = 9; 2 = 10; 3 = 11; 4 = 12; 5 = 13; 15^{1+2} = 105^{1+2}; $22^{1+2} = 60^{1+2}$; $30^{1+2} = 64^{1+2}$; $31^{1} = 65^{1} = 83^{4}$; $35^{2} = 36^{2}$; 38^{2d+e} = 46^{1c+d}; $48^{3} = 91^{2}$; $51^{1+2} = 73^{2+3}$ (Abweichung nur im 1. Pāda); 52^{1+2} = $54^{1+2} = 56^{1+2}$ (Übereinstimmung bis auf das Stichwort); $53^{2} = 72^{2} = 85^{2}$; $62^{1} = 102^{1}$; $62^{2a} = 102^{2a}$; $68^{a} = 69^{a}$; $86^{2a+b} = 110^{1a+b}$; $93^{7} = 95^{4}$. Hierher gehören auch die bis auf die Stichwörter übereinstimmenden Gāthās 1—6. Bei allen diesen hier aufgeführten Gāthās läßt sich der Verdacht kaum von der Hand weisen, daß sie nur an einer Stelle ursprünglich sind, während es sich für die andere Stelle um spätere Einschiebungen, bezw. um Nachbildungen mit abgeändertem Stichwort handelt. Den Eindruck solcher Nachbildungen, zum Teil recht unbeholfener Art, machen auch die „kontrastierenden“ Gāthās, wie 18, 20, 28, 32, 64, 70, die sich von den Gāthās 19, 21, 29, 33, 65, 71 nur dadurch unterscheiden, daß der Sinn ein gerade entgegengesetzter geworden ist Es sind nur die betreffenden Stichwörter in ihr Gegenteil abgeändert worden, wodurch man dann stellenweise das Metrum verdorben hat (vergl. z. B. das ungeschickte „nirayaṃ so upapajjati“ gegenüber dem richtigen und ursprünglichen „saggaṃ so upapajjati“). Endlich ist noch auf Fälle zu verweisen, wo gewisse Gāthās und Gāthā-Bruchstücke des Itiv. an anderen Stellen des Kanons in einem ganz anderen Zusammenhang vorkommen (z. B. 38^{3} = Majjh. 26 = Mahāvagga I, 5, 7; 27^{3} Zeile 3—4 = Saṃy. I, p. 76; 27^{3} Zeile 7 = Aṅg. VIII, 43; 50 = Kos.-Saṃy. I, 2 und III, 3; 63^{a+b1-2} = Saṃy. I, 2, 18; 109^{2} = Aṅg. IV, 5, 2 und 3; 75^{3-5} = Kos.-Saṃy. III, 3, 4, 17). Für alle die hier aufgeführten Gāthās ist ihre Ursprünglichkeit im Itiv. sehr zweifelhaft, zum Teil sogar unwahrscheinlich.

Damit haben wir bereits die weitere Frage halb beantwortet, ob im Itiv. die Prosa-Texte oder die Gāthās das Wichtigste und Wesentliche sind. Moore scheint mir auch hier wieder die Pyramide auf die Spitze zu stellen, wenn er in der Einleitung zu seiner Übersetzung ebenso zuversichtlich wie fehlgreifend die Verse für das Ursprüngliche und Authentische erklärt und

die Prosa-Texte zu bloßen Kommentaren zu eben diesen Gāthās herabdrücken will. Ganz abgesehen vor der Hand von der Authenticität, die wir aus später noch darzulegenden Gründen mehr als einem Dutzend Gāthās geradezu absprechen müssen, bedeutet meines Erachtens der Moore'sche Standpunkt schon an sich eine schlechterdings nicht zu überbietende Verkennung des Charakters der im Kanon, namentlich im Aṅg. und Saṃy. so häufig vorkommenden Lehrtexte, in denen auf eine — meist kürzere — Prosa eine oder mehrere Gāthās folgen. Es springt doch geradezu in die Augen, daß in allen diesen Fällen die Prosa den eigentlichen Lehrtext bildet; hier haben wir die klare, lehrgemäße Darstellung; hier haben wir die scharfe Gliederung des zu behandelnden Stoffes und die Erklärung im Einzelnen; hier haben wir auch den aus den größeren Sutten bekannten „hieratischen" Stil der Lehrunterweisung. Demgegenüber können die Gāthās, wo sie auf einen Prosa-Lehrtext folgen, doch nur als poetische Einfassungen bzw. Variationen des vorgetragenen Gedankens gelten; ja oftmals machen sie auch nur den Eindruck bloßer „versus memoriales", dazu bestimmt, das Thema in eine gefällige Form zu kleiden und im Gedächtnis leicht festzuhalten. So unterliegt es mir denn nicht dem leisesten Zweifel, daß auch im Itiv. die Prosa-Texte als das Wesentliche und der eigentliche Kern des Werkes anzusprechen sind. Nun darf man freilich nicht in das entgegengesetzte Extrem verfallen und das Kind mit dem Bade ausschütten, indem man die Gāthās des Itiv. in Bausch und Bogen für sekundäre und ganz unwesentliche Produkte erklärt. Im Gegenteil! Verschiedene dieser Verse, wie z. B. 38^{1-3}; 47^{1-3}; 48^{1-3}; 68; 69; 75^{4}; 98^{1-2}; 100 — machen in ihrem Stil und ganzen Gepräge einen höchst altertümlichen Eindruck und werden unbedenklich einer sehr frühen Schicht des buddhistischen Schrifttums zuzurechnen sein. Aber auch das ändert durchaus nichts an der Tatsache, daß wir die eigentlichen Lehrtexte des Itiv. in den Prosa-Partieen zu suchen haben. Dies wird ja auch durch die Übergangsformel noch ausdrücklich bestätigt, die von dem Prosa-Text sagt: „Dies sprach der Erhabene" und dann auf die nun folgenden Gāthās quasi als auf eine Zugabe hinweist: „Daher heißt es mit Bezug hierauf noch folgendermaßen." Die dritte Formel, die für manche Gāthās zu Recht bestehen mag, wurde dann wohl von dem oder den Redaktoren an fast alle Gāthās unseres Werkes angefügt, um ihnen den Stempel der Authentizität aufzudrücken und außerdem dem ganzen Werke ein einheitliches Gepräge zu geben.

Das Itivuttaka enthält in seinen metrischen Partien also — soviel wird man heute sagen können —, Älteres und Jüngeres, Ursprüngliches und Sekundäres. Wie steht es nun um die Frage nach dem Alter des Werkes überhaupt? Es sind Stimmen laut geworden, die das Itiv. als nicht

der ältesten Schicht der buddhistischen Quellen zugehörend beurteilen. Das Hauptargument für diese Beurteilung ist die zahlenmäßige Anordnung und Gliederung der Themen nach Art des Aṅguttara-Nikāya, — eine Anordnung des Stoffes, die man eben als das Merkmal einer etwas jüngeren Entwicklungsphase auffassen zu müssen glaubt. Mir scheint, sehr mit Unrecht. Im Gegenteil erscheint mir die Annahme durchaus berechtigt, daß diese katechismusartige Aneinanderreihung der einzelnen Kategorieen des weitverzweigten Lehrsystems in zahlenmäßiger Anordnung sehr alt ist und auf den Buddha selbst zurückgeht. Nichts scheint mir natürlicher und begreiflicher zu sein, namentlich wenn man die Neigung des Inders zum Systematisieren und Schematisieren in Betracht zieht, als daß man schon sehr früh darangegangen ist, die einzelnen Teile und Kategorieen des Dhamma „aufzuzählen“ und zahlenmäßig anzuordnen, wodurch man außer einer besseren Übersichtlichkeit des zu bewältigenden Memorierstoffes auch eine erhebliche Entlastung des Gedächtnisses erzielte. Besitzen wir doch sogar innerhalb des Kanons zwei alte Texte, die nichts anderes als solche Katechismen in numerischer Anordnung darstellen: im großen Stil das Saṃgīti-Sutta des Dīgha-Nikāya, dessen hohes Alter, wenigstens hinsichtlich seines Kerns, durch das Vorhandensein eines chinesischen Paralleltextes wahrscheinlich gemacht wird, — und im kleinen Stil den Kumārapañha des Khuddaka-Pāṭha, der seinerseits wieder nur ein ganz kurzes Excerpt aus dem Saṃgīti-Sutta ist.*) So halte ich auch den Aṅguttara-Nikāya in seinem Kern für sehr alt, wenn ich auch unbedenklich die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit zugebe, daß diese Sammlung im Lauf der Zeit erhebliche Erweiterungen erfahren haben mag. Man darf also auch das Itiv. nicht einfach deshalb, weil viele seiner Sutten den Zahlenschematismus zeigen und die Gliederung des ganzen Werkes sich nach demselben Gesichtspunkt vollzogen hat, einer jüngeren Zeit zusprechen. Dagegen spricht schon die Eingangs erwähnte Tatsache, daß das Itiv. eine selbständige Kategorie innerhalb der „Aṅgas“ in verschiedenen Schulen bildet. Es muß also schon vor der Sektenspaltung eine Gruppe von Traktaten bestanden haben, die man ihrem Charakter als Aussprüchen des Buddha entsprechend „Itivuttaka“ bzw. „Ityukta“ nannte.

---

*) Beiläufig bemerkt kann ich die Ansicht Geigers, das Saṃgīti-Sutta falle wegen seiner Zahlenschematik aus dem Rahmen des Dīgha-Nikāya, eben, weil es mehr den Charakter der Aṅguttara-Suttas trage, nicht teilen. Ich glaube — trotz Franke — auch heute noch, daß für die Einordnung von Traktaten in den Dīgha-Nikāya wirklich nur ihr größerer Umfang, und sonst gar nichts weiter, maßgebend gewesen ist, worauf ja schon der Name der Sammlung selbst deutlich hinweist. Das Saṃgīti-Sutta hat im Dīgh. m. E. durchaus seinen richtigen Platz.

Dies wird noch durch eine weitere Tatsache geradezu zur Gewißhe erhoben, die durch eine dankenswerte Vorarbeit ans Licht gezogen z haben das Verdienst japanischer Forscher ist.

Das Chinesische Tripiṭaka enthält (vergl. Nanjio's Katalog Nr. 71 einen Paralleltext zum Itivuttaka, der etwa im 7. Jahrhundert n. Chr. a einer verloren gegangenen oder noch nicht aufgefundenen indischen Vorlag (wahrscheinlich Sanskrit) ins Chinesische übersetzt worden ist. Die indisch Vorlage des chinesischen Ityukta war eine Schrift der hīnayānistische Schule der Mahāsaṃghikas, der „Anhänger des Großen Konzils";*) nac Suzuki besaß auch die gleichfalls hīnayānistische Dharmagupta-Schule ei Itivuttaka.**) Nun hat der Japaner K. Watanabé im JPTS. (Jahrg. 1907 in seiner Arbeit „A Chinese Collection of Itivuttakas" eine Vergleichun dieses Chinesischen Textes mit dem Pāli-Parallelwerk geliefert, — ein Vergleichung, die, so dankenswert sie an sich ist, doch noch durch ein sorgfältige Ergänzung im Einzelnen zu einer genauen Konkordanz ausge baut werden muß. Aus Watanabé's Kollationierung und Anesaki's Fest stellungen läßt sich indessen schon Folgendes entnehmen:

Das Chinesische Ityukta gliedert sich so: Einer-Abschnitt mi 60 Sūtren; Zweier-Abschnitt mit 49 Sūtren; Dreier-Abschnitt mi 28 Sūtren; Gesamtsumme der Sūtren 137 (gegenüber 112 im Pāli-Werk) 34 Sutten des Pāli-Itivuttaka fehlen in dem chinesischen Parallel-Text nämlich: 22, 43, 50—58; 61; 63—73; 75; 77—78; 81; 87—88; 92—94 96; 99. Der Vierer-Abschnitt als Ganzes fehlt im Chinesischen, dagegen begegnen einzelne Stücke des Vierer-Abschnittes unseres Pāli-Werkes im Zweier-Abschnitt der Chinesischen Schrift, so Pāli 106 (Cat. 7) = Chin Dvinip. II, 17, und Pāli 107 (Cat. 8) = Chin. Dvinip. II, 8.

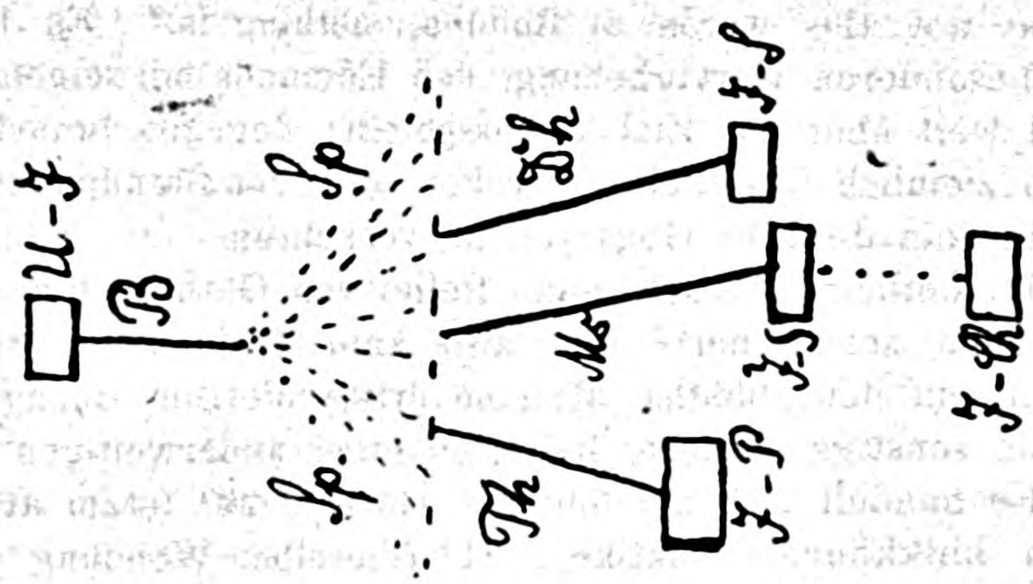
Das Verhältnis des Chinesischen Ityukta zum Pāli-Itivuttaka läßt sich am besten durch die Aufstellung eines Stammbaumes veranschaulichen:

U-I = Ur-Itiv. (vielleicht schon in verschiedenen Dialekten).
B = Buddhismus vor der Sektenspaltung.
Sp = Periode der Sektenspaltung.
Th = Theravāda.
I-P = Pāli-Itivuttaka.
Ms = Schule der Mahāsaṃghikas.
Dh = Schule der Dharmaguptīyas.
I-S = Sanskrit-Ityukta.
I-Ch = Chinesische Übersetzung des Ityukta.

---

*) Vergl. Edmunds, Buddhist and Christian Gospels I, 266 und Anesaki a. a. O. I, 209 f., Fußnote.

**) Edmunds, a. a. O., I, 266.



Zur Erläuterung: Die Tatsache, daß sich bei drei hīnayānistischen Schulen, nämlich den Theravādins, den Mahāsaṃghikas und den Dharmaguptīyas ein „Itivuttaka" bezw. „Ityukta" betiteltes Werk nachweisen läßt, macht es fast zur Gewißheit, daß ein Werk eben dieses Namens bereits vor der Sektenspaltung vorhanden war. Die Annahme liegt nahe, daß der Kern dieses Ur-Itivuttaka im wesentlichen aus den Traktaten bestanden hat, die dem Pāli-Itivuttaka und der auf das Ityukta der Mahāsaṃghikas zurückgehenden chinesischen Version gemeinsam sind. Zwingend ist dieser Schluß allerdings nicht; denn es ist sehr wohl denkbar, daß die Mahāsaṃghikas oder auch die Theravādins dieses oder jenes Sutta aus dogmatischen oder anderen für uns nicht mehr erkennbaren Gründen aus dem Werke einfach ausgemerzt hätten. Ein klares und sicheres Urteil über den Stand der Dinge im Einzelnen wird uns erst eine detaillierte Inhaltsvergleichung des chinesischen und Pāli-Textes ermöglichen, die uns voraussichtlich in absehbarer Zeit vorliegen wird.

Die Frage nach der Authenticität unseres Werkes ist von der Frage nach seinem Alter zu trennen; denn auch ein nachweislich alter Text braucht deshalb noch nicht authentisch zu sein, d. h. in unserem Falle, er braucht deshalb noch nicht auf den Buddha selbst zurückzugehen. In dem Itiv. werden durch die drei stereotypen Formeln sowohl die Prosa als auch die Gāthās auf den Buddha zurückgeführt, also für echtes Buddhawort erklärt. Moore meint in seiner Einleitung, es gäbe nichts, was die Authenticität der Gāthās als Buddhas eigener Aussprüche widerlegen könnte, während die Prosa-Texte wahrscheinlich überhaupt nicht vom Buddha herrührten, sondern spätere Kommentare zu den Gāthās seien. Moore's Landsmann A. J. Edmunds hinwiederum beurteilt die Sache wesentlich anders und noch weit optimistischer, indem er sagt:*) „If the

*) „Buddhist und Christian Gospels" I, 83.

Itivuttaka be not the words of Buddha, nothing is." Es bedarf wohl kaum einer besonderen Hervorhebung, daß Edmunds mit seinem zuversichtlichen Urteil weit über das Ziel hinausschießt; dagegen braucht man nur, wenn man so ziemlich das Richtige treffen will, den Standpunkt des Herrn Dr. Moore in sein direktes Gegenteil zu verkehren.

Das Itiv. enthält nämlich eine Reihe von Gāthās, die unmöglich von dem Buddha selbst herrühren, also kein Buddhawort sein können, weil in ihnen auf den Buddha als eine dritte Person Bezug genommen wird oder sie sonstige sichere Kriterien einer anderweitigen Autorschaft enthalten. Es handelt sich um folgende Gāthās: 20[1] (etam atthañ ca byākāsi buddho bhikkhūnaṃ santike); 21[1] (dieselbe Wendung wie in 20[1]); 24[1] (iti vuttaṃ mahesinā); 26[1] (yathā vuttaṃ mahesinā); 35[1] (adesayī so bhagavā); 36[1] (dieselbe Wendung wie in 35[1]); 38[1-2] (tathāgataṃ buddham asayhasāhinaṃ duve vitakkā samudācaranti naṃ; tamonudaṃ pāragataṃ mahesiṃ . . . . taṃ ve muniṃ antimadehadhāriṃ mānaṃjahaṃ brūmi jarāya pāraguṃ); 39[1] (tathāgatassa buddhassa . . . pariyāyavacanaṃ passa); 44[1] (duve imā cakkhumatā pakāsitā nibbānadhātū anissitena tādinā); 51[2] (deseti sammāsambuddho asokaṃ virajaṃ padaṃ); 61[1] (etāni tīṇi cakkhūni akkhāsi purisuttamo); 68 (taṃ bhāvitattaññataraṃ brahmabhūtaṃ tathāgataṃ buddhaṃ verabhayātītaṃ āhu sabbapahāyinaṃ); 73[2] (dieselbe Wendung wie in 51[2]); 89[2] (beachte das ganz unzweideutige „ti me sutaṃ"); 98[1-2] (yaṃ saṃvibhāgaṃ bhagavā avaṇṇayi; pasannacittā sugatassa sāsane; ye appamattā sugatassa sāsane). Außer diesen Gāthās, die in der vorliegenden Form unmöglich vom Buddha gesprochen sein können, muß man vielleicht noch den Versen des letzten Sutta (112) die Authenticität absprechen, da sie viel mehr den Eindruck eines Preishymnus auf den Tathāgata, als den eines Buddha-Ausspruches machen. Auch bei den ungeschickt nachgebildeten „kontrastierenden" Gāthās, auf die oben hingewiesen wurde, sowie bei den ebenfalls bereits aufgezählten Gāthās, die anderwärts in einem ganz andern Zusammenhang vorkommen, wird man die Autorschaft des Buddha an dieser Stelle zum mindesten in Zweifel ziehen müssen, während wieder für andere Verse wenigstens die Möglichkeit der Authenticität zugegeben ist.

Und wie steht es um die Authenticität der Prosa-Texte? Daß diese in allen Fällen unbedingt als die eigentlichen Lehrtexte des Itiv. zu gelten haben, wurde im Gegensatz zu dem Moore'schen Standpunkt bereits oben gesagt, und was ihren Inhalt und ihre ganze Fassung betrifft, so spricht bei den allermeisten nichts gegen die Möglichkeit ihrer Authenticität — das darf man wohl unbedenklich einräumen. Wirkliche Bedenken habe ich nur gegen sehr wenige, unter denen die Prosa im 86. Sutta für mich die verdächtigsten Merkmale eines sekundären Produktes

trägt, obwohl sie, wenn Anesaki's Feststellungen richtig sind, auch im chinesischen Paralleltext vorhanden ist, was aber nur für ein hohes Alter, aber nicht für die Authenticität des Textes sprechen würde Im Ganzen kann man sagen: Die Prosa des Itiv. ist einfach und ungekünstelt; der Stil ist derselbe, den wir aus anderen, anerkannt alten Texten kennen; der Inhalt enthält keinerlei Anzeichen von Einflüssen einer späteren Lehrentwicklung. Es liegt also weder sprachlich noch sachlich irgendein Grund vor, der uns die Berechtigung gäbe, den allermeisten Prosa-Texten im Itiv. die Möglichkeit der Authenticität abzusprechen. —

Der Wert, der dem Itivuttaka als Quellenschrift zukommt, ist ein wesentlich anderer, als der des Udāna. Während bei diesem die Ausbeute für unsere Kenntnis der eigentlichen Lehre des Buddha verhältnismäßig spärlich, sein kulturgeschichtlicher Wert dagegen um so größer ist, liegen beim Itiv. die Verhältnisse gerade umgekehrt. Als Quellenschrift für die Erforschung des älteren Buddhismus äußerst wertvoll, bietet es kulturhistorisch kaum irgendwelche nennenswerte Züge von Bedeutung. Und das ist wieder ganz natürlich. Im Udāna nehmen die den feierlichen Worten des Erhabenen vorausgehenden Rahmenerzählungen einen sehr breiten Raum ein: das Itiv hingegen bietet nur Lehrtexte, deren Inhalt durch die nachfolgenden Gāthās lediglich wiederholt, bezw. variiert wird. Eine Behandlung des ganzen Lehrgehaltes unseres Werkes liegt natürlich völlig außerhalb des Rahmens dieser knappgehaltenen Einleitung; es mag hier nur noch eine kurze Würdigung des Itiv. als eines Literaturdenkmals gestattet sein; und ich glaube, unser Werk enthält eine große Anzahl wertvoller Juwelen in der edeln Fassung schlichter Aussprüche und eine Reihe von feinen Bildern und Gleichnissen, die es wohl verdienen, auch über den verhältnismäßig kleinen Kreis derer hinaus bekannt zu werden, die am Itiv. ein ernsteres Interesse nehmen. Hier eine kurze Auswahl guter und wahrer Gedanken von bleibendem Wert aus dem Inhalt des Werkes.

Die beste Hilfe für einen ernst ringenden Jünger, der sich nach einer äußeren Hilfe umsieht, ist die Freundschaft mit guten Menschen (17). Moralisches Verdienst ist eine Bezeichnung für Glück, für Erwünschtes, Ersehntes, für Liebes und Erfreuliches (22). Hingabe, ein geruhiges Leben und den Geist der Liebe soll man pflegen (ibid.) Unermüdlichkeit in heilsamen Dingen begreift beiderseitige Wohlfahrt in sich: gegenwärtige und zukünftige (23). Packend ist das Gleichnis von dem bergeshohen Gerippe (24), das entstehen würde, wenn man die Knochen eines Wesens innerhalb eines Weltalters zuhauf türmen würde. Wer bewußt die Unwahrheit spricht, ist zu jeder Übeltat fähig (25). Das herrliche 27. Sutta, das

man neben dem Metta-Sutta des Sutta-Nipāta das buddhistische hohe Lied der Liebe nennen könnte, preist in drei wundervollen Gleichnissen den Wert der geisterlösenden Güte: Wie der Glanz des wolkenlosen Mondes allen Sternenschein weit überstrahlt, und wie die Sonne zur Herbstzeit alles Dunkel des Luftraumes siegreich durchdringt, und wie zur Stunde der nächtlichen Dämmerung der Morgenstern leuchtet und flammt und strahlt, so begreift auch die Liebe, die Geisteserlösung, alle verdienstwirkenden guten Werke, die es in der Welt gibt, in sich und leuchtet und flammt und strahlt. — Bewachung der Sinnestore und Maßhalten beim Essen lassen den Jünger schon hienieden glücklich, ohne Plage, Verzweiflung und Schmerzen leben, und jenseits des Todes winkt ihm der gute Weg (29). Gutes verabsäumen und Böses tun, sind die zwei Dinge, die Qual schaffen (30). Zum Zweck der Zügelung und des Aufgebens wird der reine Wandel gelebt, nicht, um die Leute zu täuschen und zu beschwatzen, oder um Gewinn, Ehre, Ruhm und Nutzen zu gewinnen (35). „Wenn ihr, Jünger, so lebt, daß ihr an der Abgeschiedenheit Freude habt, der Abgeschiedenheit froh seid, wird euch der eine Gedanke unausgesetzt beschäftigen: Was ist unheilsam? Was ist noch nicht abgetan? Was wollen wir ablegen?" (38). Wenn ihr das Schlechte als schlecht angesehen habt, dann verliert die Lust daran, kehrt euch ab, werdet frei! (39). Das Wissen geht der Verwirklichung heilsamer Dinge voran und Scham und Feinfühligkeit gehören zu ihrer Gefolgschaft (40). Die der hohen Weisheit ermangeln, leiden großen Mangel (41). Zwei lichte Tugenden beschirmen die Welt: Scham und Feinfühligkeit (42). Lebet also, daß ihr an der Einsamkeit Freude habt, der Einsamkeit froh seid (45). „Wer Begier, Haß und Wahn überwunden hat, von dem sagt man, er hat das Meer gekreuzt mit seinen Wellen und Wogen, mit seinen Strudeln, Haien und Dämonen; er ist übergesetzt, ans andere Ufer gelangt, steht, ein Brāhmaṇa, auf festem Grunde" (69). Wie eine Wolke donnernd und brüllend Regen gibt und herabströmend Höhen und Tiefen mit Wasser füllt, so ist der spendende gute Mensch, der gegen alle Wesen barmherzig ist und freudig gibt (75). Wer Begier, Haß und Verblendung noch nicht bemeistert hat, „den nennt man einen gebundenen Māras, einen mit der Māra-Schlinge Gefesselten, einen, der nach den Wünschen des Bösen handeln muß" (68). Wen man sich zum Freunde macht und wem man Ehre erweist, ein solcher wird man (76). Nach ihrem Element verbinden sich die Wesen miteinander: tiefstrebende mit tiefstrebenden, hochstrebende mit hochstrebenden; so ist es in der Gegenwart, so war es in der Vergangenheit, so wird es auch in der Zukunft sein (78). Wie jemand, der ein schmales Holz bestiegen hat, im großen Meere untergeht, so wird selbst der Rechtschaffene durch einen trägen Gefährten abwärts gezogen (ibid.).

Vorliebe für Geschäftigkeit, für Gesprächigkeit und Schlaf gereichen dem kämpfenden Jünger zum Niedergang (79). Menschtum bedeutet für die Himmlischen das Betreten des guten Weges (83). Drei unheilsame Gedanken versperren den Weg zum Nirvāna: An Sinnenlust denken, Übelwollendes denken, Grausames erdenken (87). Gier, Haß und Verblendung sind Schmutzlachen auf dem Wege, sind Feinde, Gegner, Mörder, Widersacher auf dem Wege (88). Wer einen Schuldlosen, in dem kein Arg ist, verletzt, der gleicht einem Menschen, der das große Meer mit einem Napf voll Gift verderben will (89). „Denen, die im Höchsten die Ruhe gefunden haben," wird höchste Reife zuteil" (90). Wer äußere Askese betreibt, dabei aber die Läuterung seines Innern verabsäumt, geht elend zugrunde; er gleicht einem an beiden Enden entzündeten Leichenbrand, der, in der Mitte jauchig geworden, rasch verglimmt: der Genüsse der Weltmenschen ist er verlustig gegangen und das Ziel des Asketentums verfehlt er (91). Besser wäre es, einen glühenden, feuerflammengleichen Eisenball zu verschlingen, als daß der Sittenlose, Ungezügelte die Almosenspeise des Landes verzehrt (ibid., vergl. Dhp. 308). „Wer die Lehre sieht, der sieht mich" (92). Das dreifache Feuer der Begier, des Hasses und Wahnes verzehrt die Wesen ohne Erkenntnis, deren höchste Lust in der Befriedigung ihrer Persönlichkeit besteht (93). Wer mit rechter sittlicher Zucht, mit heilsamen Eigenschaften und mit hoher Weisheit ausgestattet ist, der wird geschickt in Lehre und Ordnung genannt, Vollender des Laufs, höchster der Menschen (97) Zwei Gaben gibt es: irdische Gabe und die Darreichung der Lehre; die Darreichung der Lehre ist die höchste Gabe (98). „Ich, ihr Jünger, bin der Brāhmaṇa in heiliger Armut, dessen Hand allezeit rein ist, der Träger des letzten Leibes, ein unvergleichlicher Heiland und Arzt. Ihr seid meine echten Söhne, aus meinem Munde geboren, aus der Lehre entsprungen, aus der Lehre geschaffen, Erben der Lehre, nicht irdische Erben" (100). In der Erkenntnis der heiligen vierfachen Wahrheit vom Leiden wird dem Wissenden, dem Sehenden der Einflüsse Vernichtung zuteil (102). Brahmā, Lehrer der Vorzeit, Verehrungswürdige, — dies sind Ehrennamen für Mutter und Vater; denn „viel tun Mutter und Vater für ihre Kinder; sie sind ihre Erzeuger, ihre Ernährer; sie sind die Führer dieser Welt" (106). In gegenseitiger Abhängigkeit vollenden häuslich Lebende und Hauslose die Gute Lehre, die allerhöchste Sicherheit (107) Gleißner, Starrköpfe, Schwätzer, Unbeständige, Aufgeblasene, Ungesammelte bringen es in der vom Buddha verkündeten Lehre nicht zur Entfaltung (108). Das 109. Sutta enthält eine in allen einzelnen Zügen fein durchgeführte Allegorie in dem schönen Gleichnis vom Schwimmer im Strom.*) „Selbst unter Qualen

*) Danach ist zu berichtigen Winternitz, „Buddh. Literatur", p. 69, Z. 1 v. o.

gebe die Sinnenlüste auf, wer der höchsten Sicherheit für die Zukunft zustrebt“ (ibid.). Wer in einen aufsteigenden Gedanken der Wollust, des Übelwollens oder des Gewalttuns nicht einwilligt, sich seiner entäußert, ihn vertreibt, zerstört und zum Verschwinden bringt, der wird mit Recht ein Mensch voll lebendiger Energie, mit angespanntem Geist gerüstet genannt; ein solcher Jünger ist fähig, das höchste Erwachen zu erleben (110). Wer voller Eifer ruhig wandelt, nicht aufgebläht ist, die Ruhe des Geistes bewahrt, sich allezeit müht und voll klarer Besinnung ist, — der immerdar mit angespanntem Geist Gerüstete: der wird mit Recht ein Mönch genannt (111). „Wie der Vollendete spricht, so handelt er, und wie er handelt, so spricht er“ (112). „Der höchste Friede ist ihm eigen, der das mit Schrecken nicht behaftete Nirvāṇa erreicht hat“ (ibid.).

Die hier hervorgehobenen, zum Teil wörtlich zitierten Gedanken mögen für den vorliegenden Zweck genügen. Sie zeigen, daß das Itiv. doch nicht so monoton ist und seine Lektüre durchaus nicht so ermüdend wirkt, wie Oldenberg meint. Zugegeben mag werden, daß unserem Werk jene Lebendigkeit und Wärme abgeht, die beispielsweise dem Udāna durch seine Erzählungen eigen ist, und daß daher der Neuling, der zuerst an diese „Herrnworte“ herantritt, leicht den Eindruck einer gewissen Einförmigkeit empfängt. Ich persönlich begrüße es, daß das Itiv. sich dadurch gleichsam eine Sicherung geschaffen hat, die es davor bewahrt, daß gänzlich Unberufene sich auf diesen ehrwürdigen Text stürzen und ihn für ihre Zwecke auszuschlachten versuchen. Für den ernsteren Leser jedoch, der mehr sucht und tiefer schürft, verliert das Werk seine anfängliche Einförmigkeit sehr bald, und willig tut es ihm die reichen Schätze auf, die es in sich birgt und die dem flüchtigen Blick verborgen bleiben. Die Mühe des Suchens und In-die-Tiefe-Gehens wird auch hier reichlich belohnt, und wer der Lehre des Indischen Meisters ein reiferes Verständnis entgegenbringt, wird auch den Wert des Itivuttaka richtig einzuschätzen wissen.

Buddhistische Irrtümer katholischer Gelehrter.

Der im Januar 1890 mit 91 Jahren zu München verstorbene katholische Theologe, Professor, Präsident der bayerischen Akademie der Wissenschaften, „Reichsrat der Krone Bayern“, nach der Unfehlbarkeitserklärung des Papstes Vater des Altkatholizismus, Ignaz Döllinger, war einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit. Er hinterließ eine der größten Privatbibliotheken, die es je gegeben, und war auf allen Gebieten menschlichen Wissens so sehr zuhause, daß man damals in München sagte, es gäbe zwei Menschen, die das meiste wüßten, der eine sei Döllinger, der andere

Prof. I. N. Sepp. Während aber das Wissen des ersteren seiner wohlgeordneten riesigen Bibliothek gliche, die seine ganze Wohnung und Räume darüber hinaus in Anspruch nahm, gleiche das Wissen Sepps einem umgeworfenen Bücherschranke — so ungeordnet sei es. Döllingers Schüler und Freund Prof. Friedrich hat sein Leben in drei Bänden beschrieben. Die Gattin des bayerischen Staatsrates von Eisenhart und Tochter des Dichters Kobell ließ 1891 ein kleines Büchlein „Erinnerungen" erscheinen, in dem sie sehr anziehend die sich immer um bedeutende Gegenstände drehenden Gespräche erzählt, die Döllinger auf gemeinsamen Spaziergängen oder sonst im geselligen Zusammensein mit dem Ehepaar v. Eisenhart, Franz Lenbach und dem ihm befreundeten englischen Minister Gladstone geführt.

Eines dieser Gespräche drehte sich um Heilige und Heiligsprechungen. Döllinger erwähnte den einige Jahre vorher kanonisierten Franzosen Laprête, der die Abtötung in der Reinlichkeit bis aufs Äußerste getrieben, was auch in seiner Heiligsprechung hervorgehoben ward. „Wenn der von Ungeziefer bedeckte Dulder Läuse fortlaufen sah, so nahm er sie und setzte sie in sein Gewand, damit er Geduld und Schmerzen erleide. Es war zuletzt so stark, daß niemand in seiner Nähe es mehr aushalten konnte." Einer der Anwesenden erwiderte auf die Erzählung Döllingers: „Das geht noch über den Buddhismus. Weshalb haben die Buddhisten eine so große Vorliebe für die Tiere?"

„Weil sie die Seelenwanderung in den Tieren annehmen. Sakja-muni, der Gründer des Buddhismus, soll eines Tages eine verschmachtende Tigerin mit ihren Jungen unter einem Baume gesehen haben; er legte sich zu ihnen, um sich zerreißen zu lassen und ihnen Blut zu geben.*) Die Tigerin und ihre Jungen zerrissen ihn auch und seitdem wird er als Buddha verehrt."

Wenn man bedenkt, daß Hermann Oldenbergs Werk über Buddha schon 1881 zum ersten Mal erschienen, vor ihm aber schon das weit ältere Buch Köppens vorhanden war, so muß diese Antwort des berühmten Polyhistors aufs äußerste überraschen. Sie wirft ein blitzartiges Licht darauf, daß Döllinger nicht nur von der Person Buddhas und wie sehr und wie bald er dieses Stadium der Askese überwunden, nichts wußte, sondern daß ihm auch das Wesen des Buddhismus und die Gründe seines Verhaltens zum Tier, wie zur Lehre der Wiederverkörperung vollkommen fremd geblieben waren. Für den Leser dieser Zeitschrift braucht dies garnicht weiter ausgeführt und begründet zu werden.

Anders steht die Sache bei dem zweiten katholischen Gelehrten, den ich hier im Auge habe. Denn während man von Döllinger ruhig annehmen

*) Eine Jâtaka-Legende vom Bodhisattva! Schriftl.

kann, daß er wirklich vom Buddhismus nichts oder viel zu wenig wußte, ist der gelehrte Jesuit Josef Dahlmann Orientalist. Er hat in Berlin Sanskrit und Chinesisch studiert, unternahm 1902 eine Reise nach China und Ostasien und ward 1908 auf Anordnung Pius' X. nach Japan gesandt zu Zwecken des höheren Unterrichts, besonders in den philosophischen Fächern. Wir besitzen von ihm Schriften über das „Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch" (1895), „Nirvāna" (1896), „Buddha" (1898) „Altindisches Volkstum" (1899), „Idealismus der indischen Religionsphilosophie" (1901), und seine Reisen hat er uns 1908 in seinen „Indischen Fahrten" beschrieben. Speziell dieses letzte mir bekannt gewordene Werk habe ich hier im Auge. Vom Herder'schen Verlag vorzüglich ausgestattet, bringt es ein reiches illustratives Material altindischer Plastik wie kaum ein anderes. In mitunter hinreißend dichterischer Sprache spricht der geistliche Verfasser sein Entzücken über diese Kunstschätze aus; ja, er wird sogar der hohen Ethik des Buddhismus gerecht, aber sowie Rom sein letztes Reiseziel, so ist auch alles Römische, selbst in den geringsten Spuren, für ihn dort wie hier der Endzweck des Reisens und Forschens gewesen. Er ist dabei vorurteilslos genug, die geistigen Fermente des Buddhismus nicht gering anzuschlagen und sie nach ihrem ethischen Wert nicht zu unterschätzen; aber er übersieht dabei nicht selten, daß das gräßliche Pantheon des heutigen Lamaismus nicht in der reinen Lehre Buddhas begründet liegt und diese dafür ebensowenig verantwortlich zu machen ist wie das Urchristentum für unseren heutigen traurigen Konfessionalismus und dessen Exzesse. In welcher Hinsicht es auch immer sei — seine Vergleiche fallen immer zu gunsten, nicht etwa des Christentums, sondern ganz speziell des heutigen römischen Katholizismus aus. Die Mission ist ihm alles. Und gerade dem Buddhismus gegenüber sollte man von unseren christlichen Missionen nicht gar zu laut reden. Ich weiß nicht, ob Dahlmann das zwei Jahre vor seinen „Indischen Fahrten" erschienene Buch des österreichischen katholischen Diplomaten Graf Heinrich Coudenhove-Kalergi gegen die „Los von Rom"-Bewegung gekannt hat. Er würde dort gefunden haben, wie ein Glaubensgenosse, der in der Lage war, in vier Weltteilen vier Religionen gründlich zu studieren, über deren Erfolge urteilt. Daß Dahlmann durch sein ganzes Werk hindurch buddhistische Mönche konsequent immer nur „Bonzen" nennt, auch wo diese Bezeichnung in keiner Weise zutrifft, überrascht dann kaum mehr. — Während also bei Döllinger offenbar bloßes Nichtwissen vorliegt, muß man bei einem in jeder anderen Beziehung so bedeutenden Fachmann wie Dahlmann die konfessionelle Beschränktheit bedauern, deren Scheuklappen ihn so oft verhindern, die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich vor dem nicht voreingenommenen Blicke liegen.

A. v. M.

Verdammnis.

Ewiges Brennen der Sinne fühlen,
Nie an labenden Bronnen sich kühlen.
Einsam auf toten Fluren gehn —
Der Sonne Antlitz niemals sehn!
Nur der Winde Seufzer hören,
Wilder Geister Wut beschwören.
Immer sinken, immer fallen,
Mit zerbroch'ner Zunge lallen:
„Schmilzt das Eis nie im Gebein,
Endet niemals solche Pein?
Fällt in dieses Jammertal
Nie der Gnade lichter Strahl?“
Teufel brüllend Antwort geben:
„Hast verspielt in deinem Leben,
Ewig elend, ruhelos,
Wiederkehrt im Mutterschoß,
Endlos leidet Tod und Werden,
Wer sein Heil nicht schafft auf Erden.“

Olaf Mag.

Pâli für Anfänger.

Von **Dr. Kurt Schmidt.**

Sechste Lektion.

Grammatik.

Das persönliche Fürwort.

Sg.	N.	aham „ich“	tvam „du“
	Acc	mam oder mamam	tvam, tavam
	G. D.	mama, mayham, me	tava, tuyham, te
	I.	mayā, me	tvayā, te
	Abl.	mayā	tvayā
	L.	mayi	tvayi
Pl.	N.	mayam, amhe	tumhe
	Acc. G. D.	amhākam, amhe, no	tumhākam, tumhe, vo
	I.	amhehi	tumhehi
	L.	amhesu	tumhesu

Der Genitiv des persönlichen Fürwortes ersetzt das **besitzanzeigende**: mama, mayham, me „mein“, tava, tuyham, te „dein“, amhākam, no „unser“, tumhākam, vo „euer“.

Konjugation. Beim Aorist tritt häufig das Augment a vor den Stamm. Die häufigsten Aoristbildungen sind der i-Aorist und der s-Aorist. Beispiel für den i-Aorist: anubandhi „er folgte" von anubandhati. Beispiel für den s-Aorist: assosi „er hörte", assosuṃ „sie hörten" von Wz. su (sanskr. çru, daher Verdopplung des s nach dem Augment); die Wurzel wird gesteigert zu so. Wz. su mit der Vorsilbe paṭi bedeutet „gehorchen, zustimmen". Aus *paṭiassosi wird nach den Regeln des Wohllautes („Sandhi") paccassosi „er gehorchte, stimmte zu"; ebenso: paccassosuṃ „sie gehorchten, stimmten zu"; āmantesi „er redete an" von āmantayati oder āmanteti „anreden".

Das Verbum Wz. su „hören" fügt im Präsenz und Imperativ Akt. und im Optativ ṇo oder ṇā, in der 3. Pers. Pl. ṇ an die Wz.:

Präs. Sg. 1. Pers. suṇomi, suṇāmi, 2. Pers. suṇosi, suṇāsi, 3. Pers. suṇoti, suṇāti,
Pl. „ suṇoma, suṇāma, „ suṇotha, suṇātha, „ suṇanti.

Das Absolutivum oder Gerundium wird gebildet durch Anfügung von tvā oder ya an die Wz., zuweilen mit dem Bindevokal i. Bedeutung: eine der Handlung des Satzes vorhergehende Handlung; deutsch: „nachdem". Beispiel: paṭissutva „nachdem er gehorcht, zugestimmt hatte", ādāya (von Wz. dā mit Vorsilbe ā- „nehmen") „nachdem er genommen hatte".

Wörter.

Wz. āp mit Vors. pa- „erlangen" (unregelmäßig: pāpuṇāti oder pāpuṇoti „er erlangt") part. perf. patta „erlangt", anuppatta „angelangt, angekommen" (Doppel-p, weil im Sanskrit anupra-), viharati „verweilen, wohnen, sich aufhalten", deseti „zeigen, lehren, darlegen", manasikaroti (manas „Geist, Denken", karoti „machen"), „sich einprägen, nachdenken", bhāsati „sprechen", eti (Wz. i mit gesteigertem i) „hergehen, kommen", āyāti (Wz. yā mit Vors. ā-) dasselbe, upeti (Wz. i mit Vors. upa-) „hingelangen" (hier: „die Regenzeit halten"), upagacchati dasselbe, upasaṅkamati dasselbe, gaṇhati „ergreifen, nehmen", sampādeti (caus. zu Wz. pad mit Vors. sam-) 1. „hervorbringen", 2. „streben, sich anstrengen", sannipatati „zusammenkommen", caus. hierzu: sannipāteti „zusammenrufen".

Ambapālī (f) Personenname, gaṇikā (f) „Hetäre", Vesālī (f) Name einer Stadt, amba (m) „Mangobaum", vana (n) „Wald, Hain", mitta (m) „Freund", sandiṭṭha (m) „der Bekannte", sambhatta (m) „Gastgeber", vassa (n) „der Regen, die Regenzeit", gāmaka (m) „Dorf", Rājagaha (n) Name einer Stadt, upaṭṭhāna (n) „Aufwartung, Dienst", sālā (f) „das Gebäude, die Halle", upaṭṭhānasālā (f) „Versammlungshalle, Empfangssaal", Koṭigāma (n) Name eines Dorfes, nisīdana (n) „Sitzmatte", vihāra (m) 1. „das Verweilen", 2. „Aufenthaltsraum, Wohnung eines Bhikkhu", vaya (m) „Untergang, Verfall", saṅkhāra (m) „das Gebilde", pamāda (m) „Die Nachlässig-

keit", appamāda (m) (Doppel-p, weil im Sanskrit pra-) „Fleiß, Ernst", vācā (f) „Wort", Tathāgata (m) „der Vollendete", Cāpāla (n) Name eines Heiligtums, cetiya (n) „Heiligtum", Beluva (n) Name eines Dorfes.

aparihāniya „nicht zum Niedergange führend" (von parihāni (f) „Niedergang"), yāvatika „so groß als", Pl. „so viele als", vayadhamma „dem Untergange geweiht, vergänglich", āyasmant „ehrwürdig".

satta „sieben", kira „wahrlich", taṃ „jetzt, dann", sādhukaṃ „wohl, ordentlich", yathā „wie", samantā „ringsum", upanissāya (nachgestellt) „nahe bei", yena „wo", tena „dort", divā „bei Tage, tagsüber", piṭṭhito (eigentlich Ablativ von piṭṭhi, f., „der Rücken") „auf dem Fuße folgend", handa „wohlan!", dāni „jetzt".

Übungssätze.

Aus dem Mahāparinibbānasutta.

Assosi kho Ambapāligaṇikā Bhagavā kira Vesāliyaṃ anuppatto Vesāliyaṃ viharati mayhaṃ ambavane ti (Ed. S. 19). Satta vo bhikkhave aparihāniye dhamme desessāmi taṃ suṇātha sādhukaṃ manasikarotha bhāsissāmīti (S. 4). Evaṃ bhante ti kho te bhikkhū Bhagavato paccassosuṃ (S. 4). Etha tumhe bhikkhave samantā Vesāliṃ yathāmittaṃ yathāsandiṭṭhaṃ yathāsambhattaṃ vassaṃ upetha, ahaṃ pana idh' eva Beluvagāmake vassaṃ upagacchāmīti (S. 21). Gaccha tvaṃ Ānanda yāvatikā bhikkhū Rājagahaṃ upanissāya viharanti te sabbe upaṭṭhānasālāyaṃ sannipātehīti (S. 4). Āyām' Ānanda yena Koṭigāmo ten' upasaṅkamissāmāti. Evaṃ bhante ti kho āyasmā Ānando Bhagavato paccassosi (S. 15). Gaṇhāhi Ānanda nisīdanaṃ, yena Cāpālaṃ cetiyaṃ ten' upasaṅkamissāma divāvihārāyāti. Evaṃ bhante ti kho āyasmā Ānando Bhagavato paṭissutvā nisīdanaṃ ādāya Bhagavantaṃ piṭṭhito piṭṭhito anubandhi (S. 23). Atha kho Bhagavā bhikkhū āmantesi: Handa dāni bhikkhave āmantayāmi vo: vayadhammā saṅkhārā, appamādena sampādethāti. Ayaṃ Tathāgatassa pacchimā vācā (S. 61).

Mitteilungen und Notizen.

Wie Schopenhauer Weihnachten feierte. Allgemein bekannt ist, daß Schopenhauer die Tiere liebte; wenige aber wissen, daß er auch ein großer Kinderfreund war. Frau Lucia Franz-Schneider in Frankfurt am Main hat vor einiger Zeit in der Ethischen Rundschau über ihre Erinnerungen an Schopenhauer berichtet und dabei von manchen Erlebnissen erzählt, aus denen hervorgeht, wie die Verfasserin am Schlusse bemerkt, „daß der große Philosoph trotz aller Verbitterung ein wahrhaft guter Mensch war." Der Vater der Frau Franz war der Kaufmann Schneider, in dessen Haus Schopenhauer in den letzten Jahren seines Lebens mit seiner alten Haushälterin Christiane Schnepp und seinem Pudel Atma wohnte. Sie hielt sich als Kind oft stundenlang in der Stube des großen Mannes auf, der sie und ihre Spielgenossen so gütig behandelte, daß sie trotz des Verbotes der Eltern, ihn bei der Arbeit zu stören, sich immer wieder

zu ihm hingezogen fühlte. — Recht anheimelnd wirkt auch die Erzählung der Frau Franz von Schopenhauer's Weihnachtsfeier. Sie berichtet darüber:

„Nun kam Weihnachten; wir wurden überreich beschenkt; am nächsten Tage ging ich hinunter, wollte Schopenhauer meine Puppe zeigen und sehen, was ihm das Christkind beschert hatte. Er saß am Schreibtisch, wie immer, und schrieb. Ich schaute mich im Zimmer um: keine Spur von Weihnachten. Da fragte ich ihn ganz schüchtern, ob er kein Christkindchen bekommen hätte. Da nahm er mich bei der Hand und führte mich ins Zimmer der Haushälterin. Dort stand ein ganz kleines Bäumchen auf dem Tisch; daran hingen nur Frankfurter Bratwürstchen, und Atma saß davor und schmunzelte sie an. Nun riß Schopenhauer eine Wurst ab, warf sie in die Luft und — schnapp — Atma hatte sie gefangen. So bekam er jeden Tag eine. Für die alte Christiane aber lagen ein Zoppelrock, ein großer Zuckerhut und ein Louisd'or da. Der Zopppelrock war, sagte man, aus Atma's Haaren gewebt; deshalb war der Hund auch so oft geschoren worden. Er sollte damit der alten Frau seine Dankbarkeit beweisen, indem er sie warm hielt; der Zuckerhut sollte ihr Leben versüßen, der Louisd'or es verschönern, — so sagte Schopenhauer zu uns Kindern. Die alte Frau hatte ihrem Herrn ein Paar mordslange Strümpfe gestrickt; darin sollten auch Atma's Haare in der Wolle gewebt sein. Obwohl wir noch Kinder waren, fühlten wir doch, wie sinnig die Geschenke waren. Dieses wiederholte sich alle Jahre: immer bekam Atma sein Bäumchen, die alte Frau ihren Rock, Zuckerhut und Louisd'or, und Schopenhauer seine Strümpfe. Für mich waren immer ein Teller voll Äpfel und ein Päckchen Offenbacher Pfeffernüsse da. Alle Tage gingen wir Kinder in der Weihnachtszeit hinunter, um zu sehen, wie Atma seine Wurst bekam. Es war reizend, zu sehen, wie er seine Männchen vor dem Baume machte und immer nach den Würsten schaute. Stundenlang saß er oft davor, ohne eine zu stibitzen. Vater meinte, wir sollten uns an Atma ein Muster nehmen; denn die Süßigkeiten an unserm Christbaum nahmen zusehends ab."

Auch manche andere Mitteilungen der Frau Lucia Franz zeugen von der großen Tierliebe Schopenhauer's, die ihn auch dazu bewog, in seinen Werken mit scharfen Worten die Tierquälerei zu bekämpfen. Diese Zuneigung zu den Tieren ist doppelt beachtenswert, weil der Philosoph durchaus nicht zu jenen Leuten gehörte, die zwischen der Menschenseele und der Tierseele überhaupt keinen Unterschied sehen, oder gar das Tier über den Menschen stellen. Im Gegenteil: Schopenhauer hat die geistigen und die seelischen Fähigkeiten der Tiere sogar viel zu gering geschätzt. Magnus Schwantje hat vor kurzem in einer sehr lesenswerten Schrift über „Schopenhauer's Ansichten von der Tierseele und vom Tierschutz" (herausgegeben vom Bund für radikale Ethik in Berlin W. 15; Preis 2 Mark), die tierpsychologischen Lehren dieses großen Tierfreundes scharfsinnig kritisiert und eingehend nachgewiesen, daß Schopenhauer zwar mit seinen Ansichten von dem Recht der Tiere seinen Zeitgenossen weit vorauseilte, daß aber seine Ansichten von der Intelligenz und den sonstigen psychischen Eigenschaften der Tiere nur wenig von denen der Zeitgenossen abwichen. Verwunderlich ist besonders seine ganz unbegründete Meinung, daß die Leidensfähigkeit des Tieres nur gering sei. Schwantje weist aber am Schluß seiner Abhandlung darauf hin, daß gerade die Tatsache, „daß Schopenhauer trotz seiner Unterschätzung der Leiden der Tiere von tiefem Mitleid mit ihnen erfüllt war und mit großem Eifer der Tierquälerei entgegentrat, ein glänzendes Zeugnis von der Güte seines Charakters ist; denn der Charakter eines

Menschen ist umso edler, je kleiner das Leid ist, bei dessen Anblick sein Mitleid sich zu regen beginnt, und je größer sein Mitleid im Verhältnis zu dem von ihm vorgestellten Leid des Andern ist“ Daß die Tiere leiden können, genügte dem großen Mann, um mit heiligem Zorn gegen die Quälerei der Wehrlosen zu kämpfen. Ihm erschien es als ruchlos, irgend einem leidensfähigen Wesen, möge seine Leidensfähigkeit groß oder klein sein, das Recht abzusprechen, von allem vermeidbaren Leiden verschont zu werden. Mit Recht sagt der bekannte Nervenarzt P. J. Möbius in seinem Buche über Schopenhauer: „Hätte Schopenhauer weiter kein Verdienst als das, mit flammenden Worten der Tierverachtung und Tierschinderei entgegengetreten zu sein, so müßten wir ihn allein deshalb lieben und sein Andenken hochhalten.“ Ethische Korrespondenz.

Literatur.

Die Reden Gotamo Buddhos. Aus der Mittleren Sammlung (Majjhimanikāyo) des Pāli-Kanons zum ersten Mal übersetzt von Karl Eugen Neumann. Zweite Auflage. Drei Bände. Geb. Mk. 50,—. München 1921. Verlag R. Piper u. Co.

In einer Zeit des Schwankens und der Ungewißheit, da die deutschen Verleger das sprunghafte Emporschnellen der Papierpreise und Druckherstellungskosten zu schwindelnden Höhen mit Grauen und Entsetzen verfolgen und händeringend die märchenhaften Ladenpreise für ihre neuesten Verlagswerke herauskalkulieren, in dieser unberechenbaren Zeit muß es als eine verlegerische Großtat und als eine Glanzleistung allerersten Ranges bezeichnet werden, daß es der vornehme und gut renommierte Piper'sche Verlag in München fertig gebracht hat, in der vorliegenden Neuauflage die drei Bände der Neumann'schen Übersetzung des Majjhimanikāya mit insgesamt mehr als zweitausend Druckseiten in solider Ausstattung und gebunden für — sage und schreibe — fünfzig Mark auf den Büchermarkt zu bringen. Aber was Piper hiermit geleistet hat, ist mehr als eine verlegerische Großtat: es ist eine Kulturtat im wahren Sinne. Heutzutage, wo das Schwein als Erzieher der Völker Europas mit unflätigem Grunzen allenthalben ungeniert sich breit macht, wo in der literarischen Welt täglich ganze Hagelschauer zotigster Cochonnerien niedergehen und wo auf dem Sumpfboden eines von Geilheit triefenden Materialismus immer neue Blüten jener eklen Literaturgattung aufbrechen, die an die allerniedrigsten Triebe und gemeinsten Instinkte des Menschen appelliert, — da gehört für einen Verleger wirklich ein großer Mut dazu, mit einem Werke von so gewaltigem Umfang vor die Öffentlichkeit zu treten, dessen ganzer Inhalt ein einziger Protest gegen die heutige Zeitströmung genannt werden muß, indem es im Grunde ja nichts anderes lehrt als die Bezwingung aller Triebe und die Vernichtung der Selbstsucht in allen ihren Äußerungen. Damit hat der Inhaber des Münchener Verlages aber bewiesen, daß er die Not unserer Zeit wohl verstanden hat, indem er den Finger auf die wundeste Stelle am Organismus der heutigen Menschheit legte, — und dafür wollen wir ihm im Geiste herzlich die Hand drücken. Der guten Saat ist aber die gute Ernte alsbald gefolgt: die vorliegende zweite Auflage in Höhe von dreitausend Exemplaren war in ganz kurzer Zeit vergriffen, und das Erscheinen der dritten Auflage wird stündlich erwartet. Der reißende Absatz dieser abgrundtiefen altbuddhistischen Texte darf gewiß als ein erfreuliches Symptom dafür begrüßt werden, daß der gegenwärtige sittlich-religiöse Niedergang wohl doch noch nicht ganz so hoffnungslos unaufhaltsam ist, wie er von manchen beurteilt wird.

Ein sehr glücklicher Griff war es, daß gerade die Übersetzung des Majjhimanikāya in einer wohlfeilen Volksausgabe weiteren Kreisen zugänglich gemacht wurde; kann doch die Bedeutung eben dieser „Mittleren Sammlung" als eines Hauptquellenwerkes des älteren Buddhismus gar nicht überschätzt werden! Neumann hat das Erscheinen dieser neuen Ausgabe nicht mehr erleben dürfen. Ein Freund des Verblichenen — E. R. — hat die Redaktion besorgt, indem er in den Text der ersten Auflage „manche Veränderungen, die ausnahmslos von Karl Eugen Neumann selbst herrühren", aufgenommen und außerdem in einer tiefempfundenen Vorrede dem Andenken des Übersetzers und seinem Lebenswerk ein pietätvolles Denkmal gesetzt hat.

Ich hoffe, die Leser des „Weltspiegels" werden es verstehen, wenn ich es grundsätzlich ablehne, an das Werk eines Mannes, der nicht mehr unter uns weilt und daher seinen Standpunkt nicht mehr verteidigen kann, die Sonde einer ins Einzelne gehenden Kritik anzulegen. Und so will ich mich darauf beschränken, mein Urteil in einige wenige Sätze zusammenzufassen.

Sehr im Gegensatz zu E. R. bin ich der Ansicht, daß die Mittlere Sammlung tatsächlich den Höhepunkt des Neumann'schen Schaffens bedeutet; was der Mann nach dem geleistet hat, fällt ab, bezeichnet teilweise sogar einen jähen Absturz von einstiger Höhe. Von all den stilistischen Exzessen und manierierten Perversitäten, die jedem, die sich ein einigermaßen gesundes Sprachempfinden bewahrt hat, die Lektüre der Neumannschen „Längeren Sammlung" geradezu verleiden, ist die „Mittlere Sammlung" noch ziemlich frei. Die Übersetzung ist, als Kunstwerk eingeschätzt, sogar von höchstem Wert. Von gewaltigem Schwung und feierlichem Rhythmus getragen, bewegt sich die Rede auf dem des Gegenstandes würdigen rechten Mittelwege, indem sie sich von der Plattheit sprachlicher Banalität ebenso wie von der Überschwänglichkeit stilistischer Akrobatik wohltuend fernhält. Eine rein philologische gerechte Kritik wird niemals verkennen dürfen, daß die „Mittlere Sammlung" als eine erstmalige Übersetzung eine gigantische Leistung darstellt, wobei man allerdings nicht verschweigen sollte, daß zur Erhebung zahlreicher Ausstellungen im Einzelnen alle Veranlassung vorliegt; auch die in der neuen Auflage vorgenommenen Verbesserungen vermögen an dieser Tatsache nichts zu ändern. Um nur ganz Vereinzeltes herauszugreifen: „Unterscheidungen" für saṅkhārā, „Bild und Begriff" für nāmarūpa, „Wahn" für āsava, „Wohlseinsdurst" für vibhavataṇhā; sehr zu bedauern ist es besonders, daß auch in der neuen Ausgabe immer noch mit der weder sprachlich noch sachlich haltbaren Übersetzung „wesenlos" für anattā geirrlichtet wird, um so mehr zu bedauern, als ja Neumann selbst noch kurz vor seinem Tode sich in einem Briefe ausdrücklich zu der übrigens schon von Oldenberg eingeführten richtigen Übersetzung „Nicht-Ich" oder „Nicht-Selbst" bekannt hat. Indessen sind die Fehlgriffe in dem vorliegenden Werke doch nicht so weitreichend, daß sie den Wert des Ganzen paralysieren und ein in den wesentlichen Zügen verzerrtes Bild von der Lehre aufkommen lassen könnten. Und so wird man das Gesamturteil dahin präzisieren dürfen: Gewiß wird uns die Zukunft Übersetzungen des Majjhimanikāya bescheren, die philologisch weit genauer sein werden als die von Neumann; ob aber eine einzige von ihnen die Neumannsche „Mittlere Sammlung" an Schönheit, genialem Schwung und künstlerischem Wert übertreffen oder auch nur erreichen wird, ist zum mindesten zweifelhaft. Den Lesern des „Weltspiegels" aber, die in die Buddha-Lehre tiefer eindringen wollen, kann das Studium der vorliegenden drei Bände nur dringend ans Herz gelegt werden.

Seidenstücker.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Dr. Karl Seidenstücker, Leipzig; für Verlag, Anzeigen und Beilagen: Max Altmann, Leipzig. — Druck von A. Pabst in Königsbrück.